

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía I (Metafísica y Teoría del Conocimiento)



**CRÍTICA Y DIALÉCTICA. LA CUESTIÓN DEL
MÉTODO EN EL PENSAMIENTO DE MARX.**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

César Ruiz Sanjuán

Bajo la dirección del doctor

Juan Manuel Navarro Cordón

Madrid, 2010

• ISBN: 978-84-693-4796-6

© César Ruiz Sanjuán, 2010

**CRÍTICA Y DIALÉCTICA.
LA CUESTIÓN DEL MÉTODO EN EL
PENSAMIENTO DE MARX**

Tesis Doctoral presentada por César Ruiz Sanjuán

Dirigida por el Dr. Juan Manuel Navarro Cordón

Catedrático del Departamento de Filosofía I

(Metafísica y Teoría del Conocimiento)

Facultad de Filosofía

Universidad Complutense de Madrid

Noviembre de 2009

A mis padres

AGRADECIMIENTOS

Son muchas las personas que, de una u otra manera, han hecho posible la realización de esta Tesis Doctoral. Entre ellas, quiero dejar constancia de mi agradecimiento:

A mi director, Don Juan Manuel Navarro Cordón, por su ayuda y por la confianza que ha depositado en mi trabajo. Por su magisterio a lo largo de tantos años, en el que con un compromiso irrenunciable con la filosofía ha transmitido no sólo saber, sino también una forma de leer y de preguntar que han abierto el difícil camino del pensar honesto y crítico.

A mis profesores de la Facultad de Filosofía, por todo lo que he aprendido de ellos y sigo aprendiendo, especialmente a Carlos Fernández Liria, María José Callejo, Nuria Sánchez Madrid, Juan Bautista Fuentes y José Luis Pardo.

A mis compañeros de la Sección Departamental, María Luisa Esteve, Bernd Marizzi y Juan Luis Winkow, por su constante preocupación por hacer compatibles mis obligaciones docentes y departamentales con el trabajo de elaboración de mi Tesis.

A los profesores alemanes que me acogieron durante mi estancia en Berlín, especialmente a Frieder Otto Wolf, en cuyo seminario de la Freie Universität se gestaron muchos de los planteamientos que han acabado configurando el presente trabajo. Y a Michael Heinrich, cuyos libros han seguido constituyendo una referencia constante a lo largo de toda mi investigación.

Entre quienes han hecho posible este trabajo, no con una implicación directa en el contenido del mismo, pero sí con algo más esencial, sosteniendo la vida sobre la que se levanta cualquier esfuerzo intelectual, quiero dar las gracias:

A Elisa, por su presencia constante, que constituye el espacio en el que puedo habitar y desde donde puedo construir todo lo demás.

A mis padres, Agustín y Esther, por haber puesto las bases de todo, por su apoyo incondicional. Y a mis hermanos, Sara y Pablo, que a pesar de la distancia física, han estado en todo momento tan presentes como si hubieran estado aquí.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	11
1. EL PROBLEMA DE LA CONTINUIDAD EN LA EVOLUCIÓN TEÓRICA DE MARX	39
1.1. La filosofía antropológica de Feuerbach como modelo metodológico de la crítica	46
1.1.1. De la crítica de la filosofía política de Hegel a la crítica de las formas políticas burguesas.....	59
1.1.2. Trabajo y enajenación como conceptos nucleares de la confrontación con la economía política desde la concepción antropológica	74
1.1.3. La ambivalencia de la crítica de Marx a la dialéctica hegeliana: historia y dialéctica.....	93
1.2. Génesis y sentido de la concepción materialista de la historia	113
1.2.1. La crítica a la antropología feuerbachiana: abandono de los conceptos de esencia genérica y enajenación	123
1.2.2. Materialismo y dialéctica en la nueva concepción marxiana de la sociedad y de la historia.....	138

2. EL MÉTODO DE LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA	161
2.1. Caracterización general del método	166
2.1.1. La ascensión de lo abstracto a lo concreto.....	173
2.1.2. Redefinición de la posición crítica de Marx respecto al idealismo hegeliano.....	182
2.2. El método lógico y el método histórico	195
2.3. Dialéctica objetiva y dialéctica subjetiva.....	213
2.4. La relación entre Hegel y Marx	227
2.4.1. La interpretación de la dialéctica del marxismo hegeliano	233
2.4.2. El paralelismo de las concepciones sistemáticas de Hegel y Marx	248
2.5. La forma dialéctica de la exposición.....	259
2.5.1. El orden de sucesión de las categorías.....	264
2.5.2. La exposición a través de la crítica.....	277
2.6. Los límites de la exposición dialéctica.....	295
2.7. Sobre la presencia de una concepción general de la evolución histórica en el pensamiento marxiano de madurez.....	307

3. LAS CATEGORÍAS FUNDAMENTALES DE LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA EN SU ARTICULACIÓN METODOLÓGICA.....	323
3.1. El problema de la abstracción de partida en la construcción teórica	330
3.2. La teoría del valor como núcleo de la crítica a las categorías de la economía política.....	344
3.2.1. El comienzo de la exposición con la mercancía: sentido de la contraposición entre el valor de uso y el valor	348
3.2.2. El carácter doble del trabajo que produce mercancías: trabajo concreto y trabajo abstracto.....	360
3.2.3. El desarrollo conceptual de la forma de valor	376
3.2.4. El fetichismo como cosificación de las relaciones sociales.....	397
3.2.5. La dimensión crítica de las determinaciones formales	407
3.3. El tránsito al capital en el desarrollo de las categorías	420
3.4. Fuerza de trabajo y producción de plusvalor	430
3.5. La acumulación de capital: relación entre las leyes de propiedad de la producción mercantil y las leyes de apropiación capitalista	446
CONCLUSIONES.....	461
APÉNDICE: Introducción, resumen y conclusiones en alemán (Doctorado Europeo)	471
BIBLIOGRAFÍA	525

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene como objetivo llevar a cabo un estudio de los elementos fundamentales que constituyen el método de Marx, y de investigar a partir de aquí en qué sentido la concepción marxiana del método supone la aparición de una nueva forma de pensamiento científico.

Marx designa en diversas ocasiones su método como “dialéctico”, y caracteriza asimismo como “dialéctica” su forma de exposición. Pero frente a toda dialéctica especulativa, para Marx se trata de una *dialéctica científica*. La principal dificultad que se presenta al investigar el significado de la dialéctica en el pensamiento marxiano radica en que no se encuentra en ningún lugar de su obra una exposición sistemática de aquello en lo que consiste para él la dialéctica. Ciertamente se refiere en distintos lugares a su método dialéctico y lo relaciona con el de Hegel, si bien marca al mismo tiempo una distancia fundamental con respecto a la dialéctica hegeliana. Pero se trata siempre de referencias de carácter general, y Marx no aclaró nunca en qué consistía exactamente su método dialéctico. Ante la ausencia de una tematización explícita de esta cuestión por parte de Marx, Engels expuso en diversos escritos tardíos los elementos fundamentales de lo que él denomina la “dialéctica materialista”, estableciéndola como la concepción común a ambos de la dialéctica.

Esta situación ha tenido como consecuencia el desarrollo de dos líneas fundamentales de interpretación en la historia de la recepción de la obra marxiana: por un lado, aquellas interpretaciones que partiendo de las consideraciones generales de Marx sobre su método dialéctico, llevan a cabo la reconstrucción de la dialéctica marxiana a partir de la filosofía hegeliana; por otro lado, aquéllas que identifican directamente la dialéctica en Marx con la concepción de la dialéctica desarrollada por Engels. Si bien estas dos corrientes sostienen una interpretación distinta de la dialéctica, poseen ambas un denominador común: parten de una concepción de la dialéctica determinada a priori y a partir de ella interpretan los textos de Marx. Frente a estas formas de interpretación que han dominado en la historia del marxismo, en este trabajo se emprende la interpretación desde los textos mismos de Marx, sin partir de una concepción previa de la dialéctica a la que tratar de ajustar los planteamientos

contenidos en dichos textos o con la que intentar completarlos. Siguiendo esta metodología de trabajo, hemos establecido una línea de demarcación sistemática entre los textos de Marx y los de los autores mencionados¹, y a partir de aquí hemos llevado a cabo la investigación de la relación existente entre ellos, en lugar de presuponer, como es usual en las interpretaciones a las que nos hemos referido, que Marx sostiene determinados planteamientos que no se encuentran explícitamente formulados en ningún lugar de su obra.

Aquí se presenta el problema de determinar los textos del corpus marxiano a partir de los cuales se tiene que desarrollar la investigación, pues Marx abordó la cuestión de la dialéctica en diferentes fases de su evolución intelectual. Resulta preciso examinar si su concepción teórica permaneció inalterada en lo esencial, lo cual legitimaría la utilización del conjunto de su obra para llevar a cabo la reconstrucción de su comprensión de la dialéctica, o si se produjeron cambios en su pensamiento de la suficiente profundidad y amplitud como para excluir los textos en los que se presenta una concepción superada y acotar la interpretación a aquéllos en los que se encuentra la configuración definitiva de su teoría. En este punto, por tanto, se pone en juego un segundo principio metodológico, referido en este caso a la delimitación interna de la obra de Marx. Esto ha determinado la estructuración de nuestro trabajo en una primera parte en la que hemos analizado los principales escritos de juventud de Marx, con el objetivo de poder establecer su relación con la obra de madurez y determinar las diferencias fundamentales que existen entre ambas concepciones.

Lo que se presenta en los textos de las primeras fases de la evolución teórica de Marx es un reiterado esfuerzo por encontrar el modo correcto de comprensión de las relaciones sociales de la moderna sociedad burguesa, dirigiendo para ello su atención alternativamente a la historia, a la política y a la economía. Tras un largo camino de búsqueda, jalonado por diversos textos que permanecen en su mayor parte en estado de manuscritos, Marx diseña un proyecto global del que sólo llegará a publicar una parte, y que define con el rótulo de “crítica de la economía política”. Este proyecto teórico tiene como objetivo exponer las relaciones sociales que constituyen la base material del modo de producción capitalista, lo cual tiene lugar, como indica explícitamente la designación

¹ Evidentemente no es posible establecer esta delimitación textual en el caso de aquellas obras que Marx escribió conjuntamente con Engels. Pero aquí es preciso tener en cuenta que esto sólo tuvo lugar en ciertos escritos de juventud. El hecho de que Marx y Engels compartiesen en ese momento determinados planteamientos fundamentales no autoriza en ningún caso a concluir la identidad de sus respectivas concepciones en sus obras de madurez.

que le da Marx, en la forma de una *crítica*. Este término puede entenderse en un sentido que se podría denominar “externo”, como si lo que hiciese Marx fuese elaborar una teoría *a partir de la cual* critica las teorías de la economía política, o en un sentido “interno”, según el cual lo que hace Marx es desarrollar su exposición *a través de* la crítica a la economía política. El primer sentido conlleva una interpretación reducida del alcance de la crítica marxiana, pues en ella se entiende simplemente que Marx desarrolla una teoría distinta de las teorías burguesas, a las cuales se opone críticamente. En cambio, si la crítica se entiende en el segundo sentido, lo que lleva a cabo Marx no es simplemente la elaboración de otra teoría económica, sino la destrucción sistemática de los fundamentos teóricos sobre los que se levanta la economía política burguesa: se trata de una crítica de la totalidad de la economía política como ciencia, y es precisamente por medio de esta crítica como se construye la exposición de las relaciones económicas de la sociedad burguesa.

El presente trabajo tiene como objetivo fundamental poner de manifiesto que es en este segundo sentido del término en el que se ha de entender el proyecto marxiano de una “crítica de la economía política”, y que es a partir de aquí desde donde se ha de comprender el significado y la función que tiene para Marx la dialéctica. Frente a los diversos modos de comprensión historicista de la dialéctica que han prevalecido en la tradición marxista, trataremos de mostrar que la dialéctica marxiana está referida al proceso de construcción teórica mediante el que se desarrolla la exposición de las relaciones sociales del modo de producción capitalista, lo cual tiene lugar a través de la crítica al sistema categorial de la economía política.

En la breve caracterización que hemos realizado de los objetivos del trabajo, nos hemos referido ya a algunas de las principales interpretaciones del pensamiento de Marx y nos hemos posicionado con respecto a ellas en cuanto a nuestro modo de proceder en la interpretación. Puesto que ésta se desarrolla en confrontación crítica con las principales concepciones que se han establecido como dominantes en el marxismo, resulta preciso ubicarla siquiera mínimamente en el contexto de la recepción de la obra de Marx, indicando asimismo aquellas otras interpretaciones con las que entronca nuestra investigación.

La interpretación que desarrollamos aquí se opone frontalmente, en primer lugar, a la comprensión que se ha establecido en lo que se puede denominar genéricamente el “marxismo tradicional”, caracterización bajo la que se pueden subsumir todas aquellas

concepciones que entienden la dialéctica como una teoría general de las leyes que determinan el curso de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento; que sostienen la existencia de una concepción general de la historia en Marx, a partir de la cual se determinaría el colapso inexorable del capitalismo como consecuencia de sus propias contradicciones; y que comprenden la obra marxiana de crítica de la economía política en términos economicistas como la explicación de todos los fenómenos sociales a partir de causas económicas. Dentro de esta concepción se perdió por completo el significado de la “crítica” marxiana, que se interpretó en el sentido reducido al que nos hemos referido anteriormente.

Frente a esta degradación teórica comienzan a surgir en la década de 1920 interpretaciones que abordan con rigor la obra de Marx y que se ocupan fundamentalmente de cuestiones metodológicas, cuyo origen se remite a los primeros escritos de K. Korsch y sobre todo de G. Lukács; la interpretación de este último marcó de manera decisiva el curso posterior de la recepción de Marx, influyendo de manera especialmente importante en los autores de la Escuela de Frankfurt. Pero esta recuperación de la dimensión teórica del pensamiento marxiano se realizó a través del recurso a la filosofía hegeliana, en cuyas categorías lógicas se pretendió encontrar el fundamento de la teoría de Marx, que habría extraído las categorías del sistema idealista en el que se encontraban contenidas y las habría aplicado a la realidad social concreta del modo de producción capitalista. Si bien en estas interpretaciones se superó la concepción mecanicista de la dialéctica y el economicismo, subsistió en ellas una comprensión de la obra marxiana como teoría general de la historia, que habría sido desarrollada por Marx a partir de una traducción materialista de la dialéctica hegeliana.

Las investigaciones metodológicas que surgieron en las décadas siguientes estuvieron fuertemente marcadas por esta tendencia hegelianizante, si bien algunas de ellas alcanzaron una interpretación más diferenciada y pusieron de manifiesto elementos importantes que constituían la especificidad del método de Marx, como es el caso de autores como Zeleny, Kosík, H. Lefebvre o A. Schmidt, por citar sólo algunos a cuyas interpretaciones nos remitimos a lo largo del trabajo. Pero la mayor parte de las interpretaciones que surgieron del contexto anteriormente referido permanecieron esencialmente vinculadas a la filosofía hegeliana, con lo que quedó obturada por principio la posibilidad de determinar lo específico del método marxiano. La publicación de los manuscritos de juventud de Marx en los integraba en su concepción

importantes elementos de la filosofía de Hegel favoreció este tipo de interpretaciones, que proyectaron los planteamientos contenidos en esos textos sobre la obra marxiana de madurez.

Las distintas variantes de esta forma de comprensión de la obra de Marx constituyen también un importante frente polémico de nuestra interpretación, en la que tratamos de mostrar la inviabilidad de las mismas. En este sentido ha tenido un papel importante en nuestro estudio la obra de Althusser, que mostró por primera vez con toda claridad la distancia insalvable que separa esos textos marxianos de juventud de la obra de crítica de la economía política. Asimismo, la interpretación de *El Capital* que desarrolló junto con sus colaboradores puso de manifiesto elementos importantes de la estructuración metodológica de la obra y precisó la diferencia teórica fundamental que existe entre la economía política y la “crítica” marxiana de la economía política. Pero la aportación de Althusser para la determinación de los elementos teóricos que constituyen el método dialéctico de *El Capital* fue mucho más reducida, debido básicamente al carácter polémico de su intervención en este sentido – dirigida fundamentalmente contra las distorsiones del pensamiento de Marx que se habían presentado en la tradición marxista de orientación hegeliana –, y a su escasa ocupación con los manuscritos preparatorios de *El Capital*.

Una investigación amplia y rigurosa de estos manuscritos comenzó a realizarse en la década de 1970 en Alemania Occidental. Esto permitió desarrollar una comprensión progresivamente más precisa de la estructura del proyecto global de crítica de la economía política diseñado por Marx y de los diferentes niveles de abstracción a los que se presentan las categorías en su exposición teórica. Las investigaciones sobre el método marxiano se desarrollaron sobre la base de los textos de crítica de la economía política, abandonándose las interpretaciones generalistas que habían imperado en el marxismo anterior y alcanzando un nivel de concreción a partir del que se pudieron comenzar a explicar cuestiones no aclaradas hasta ese momento sobre la compleja arquitectónica de *El Capital*. Estas interpretaciones han puesto de manifiesto asimismo el profundo sentido teórico de la crítica de Marx, determinando el carácter constitutivo de la misma para el contenido positivo de su teoría. En este contexto, la crítica marxiana de la economía política es comprendida como la exposición y la crítica del proceso social capitalista y de las formas de pensamiento que éste genera de manera necesaria, a partir de las cuales se constituye tanto la conciencia espontánea de los agentes sociales

como las categorías de la economía política.

Nuestro estudio entronca con estas investigaciones que se han venido desarrollando en las últimas décadas en el ámbito de interpretación alemán, y que se pueden asociar a los nombres de H. Reichelt, H.-G. Backhaus, H. Brentel y M. Heinrich, por citar sólo a los autores más destacados de esta corriente. Estas interpretaciones son prácticamente desconocidas en nuestro país y, de hecho, no se encuentran traducidos los textos de los mencionados autores. La única excepción la constituye la reciente traducción de uno de los últimos libros de Heinrich, que ha sido realizada en el curso de la presente investigación². Con ello hemos pretendido dar el primer paso para la difusión en nuestra lengua de la obra de este autor, cuya interpretación constituye una de las aportaciones recientes más importantes a la investigación de la obra marxiana.

Una vez enmarcada nuestra interpretación en el contexto de la recepción de la obra de Marx, presentamos a continuación un breve resumen del trabajo realizado. Dada su necesaria brevedad, no resulta posible evidentemente aludir a todos los planteamientos importantes que se desarrollan a lo largo del estudio, y menos aún fundamentar siquiera mínimamente las ideas que aquí se compendian. No se trata más que de exponer de manera sucinta el contenido de las distintas secciones y apartados, con el único propósito de ofrecer una orientación preliminar que facilite la lectura del trabajo.

En la *primera sección* se aborda la cuestión de *la continuidad en el pensamiento de Marx*. Este tema ha sido objeto de múltiples discusiones en la historia de la interpretación de la obra marxiana, lo cual no se ha debido simplemente al interés por realizar una periodización de la misma y determinar los principales aspectos de los distintos periodos de la evolución intelectual de Marx. La causa de este intenso debate hay que buscarla en los distintos modos en que se ha interpretado el conjunto de su pensamiento. Diversos autores marxistas han interpretado la obra de madurez de Marx a partir de los planteamientos contenidos en sus escritos de juventud, y para fundamentar esta interpretación ha resultado necesario establecer una esencial continuidad entre las distintas fases de su pensamiento. Frente a ello, aquellas interpretaciones que han considerado que el marco teórico en que se desarrolla la obra de madurez de Marx es

² Michael Heinrich, *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung*, Stuttgart, Schmetterling, 2004 (*Crítica de la economía política. Una introducción a "El Capital" de Marx*, Madrid, Escolar y Mayo, 2008. Traducción y Prólogo de César Ruiz Sanjuán).

esencialmente distinto del que se presenta en sus obras de juventud, han tratado de establecer las diferencias fundamentales entre las distintas fases de su desarrollo intelectual y de determinar lo que constituye la especificidad de su obra de crítica de la economía política.

Puesto que la *filosofía antropológica de Feuerbach* configura el *modelo de la crítica de Marx* en sus primeros escritos, hemos considerado preciso en primer lugar examinar las ideas fundamentales de la filosofía feuerbachiana que Marx asume en esta primera fase de su evolución intelectual y analizar el modo en que se integran en su pensamiento. En un primer momento, Marx se apropia de la crítica de la religión de Feuerbach y de la crítica de la filosofía hegeliana que éste desarrolla sobre la base de su crítica de la religión, a partir de lo cual se confronta primero con la filosofía política de Hegel, para pasar después a desarrollar una crítica de las formas políticas burguesas en general, así como de la economía política burguesa. También la primera crítica que realiza a la filosofía de los jóvenes hegelianos tiene su base en la antropología feuerbachiana.

La crítica de Feuerbach está dirigida a reducir a su contenido humano la representación religiosa, fundando así una antropología filosófica en la que el hombre ocupa el lugar que tradicionalmente le ha sido otorgado a Dios. Considera que en la religión el hombre queda enajenado de su verdadera esencia, al proyectarla en un ser exterior a él al que queda sometido. El objetivo fundamental que persigue la crítica de Feuerbach es que el hombre recupere su esencia genérica y se haga consciente de ella de manera inmediata. Este pathos antropológico atraviesa igualmente todos los primeros escritos de Marx.

Los elementos centrales de la filosofía feuerbachiana sobre los que Marx desarrolla sus planteamientos son los conceptos de “enajenación” y “esencia humana genérica”, así como la crítica a la inversión sujeto-predicado que tiene lugar en la filosofía hegeliana. Pero es preciso tener en cuenta que Marx lleva a cabo una *apropiación crítica* de los conceptos feuerbachianos, y que los dota de un *contenido político y social* que trasciende el horizonte de pensamiento de Feuerbach.

También encontramos en los primeros escritos de Marx un modo de desarrollar la crítica que no está presente en Feuerbach, y que será una constante en toda su obra posterior: el esfuerzo por exponer la *génesis del objeto* en su *carácter necesario*. Ya en su primera confrontación con la filosofía política hegeliana, Marx le critica que se limite

a establecer la concordancia de las determinaciones lógicas y las determinaciones específicas del objeto real, en lugar de desarrollar las determinaciones propias del objeto en su necesidad, que es en lo que consiste para Marx el proceder verdaderamente crítico. En estos momentos, la principal crítica al idealismo hegeliano está dirigida a su deducción del objeto político a partir de las determinaciones abstractas tomadas de la esfera de la lógica, lo que lleva a Hegel en última instancia a asumir de manera acrítica lo empírico. Por otra parte, en esta primera crítica a Hegel puede observarse también el intento de Marx de recuperar determinados elementos de la dialéctica hegeliana, si bien no está aún en condiciones de articularlos de manera coherente en una concepción propia de la dialéctica.

A lo largo de este periodo de juventud, Marx va avanzando progresivamente desde una posición básicamente ilustrada, a partir de la cual considera que la transformación de la conciencia de los hombres puede dar lugar a la transformación de las relaciones sociales existentes, hasta una posición comunista, en la que se abandona dicha pretensión y se establece la necesidad de revolucionar en la práctica las condiciones materiales de vida de la sociedad. Empieza a ver que la *esfera política* está determinada por la *sociedad civil*, y que es aquí donde hay que buscar las causas de la enajenación del hombre de su esencia genérica. Su interés comienza a dirigirse a la investigación de las relaciones sociales que los hombres establecen en esta esfera, al comprender que sólo la transformación de dichas relaciones puede dar lugar a un cambio en la sociedad a través del cual se pueda alcanzar la verdadera emancipación. Esta búsqueda de las causas de la enajenación en las relaciones materiales de los hombres hace que su investigación se oriente desde la política hacia la economía. En esta ciencia se centrará su estudio en los denominados *Manuscritos económico-filosóficos*.

Este cambio de objeto teórico, a cuya investigación dedicará Marx posteriormente toda su obra de madurez, ha dado lugar a que algunos intérpretes sitúen en este escrito el cambio fundamental en la posición teórica de Marx, lo que les permite llevar a cabo una lectura de los textos de crítica de la economía política a partir de los planteamientos fundamentales contenidos en estos escritos de juventud. Pero para determinar un cambio de posición teórica no basta simplemente con constatar un cambio en el objeto de investigación, sino que hay que examinar si el *marco teórico* dentro del que se aborda el nuevo objeto sigue siendo el mismo o se ha transformado

también a su vez. Y el estudio de los *Manuscritos económico-filosóficos* pone de manifiesto que aunque Marx se ocupa aquí ciertamente un nuevo objeto teórico, lo hace dentro del mismo marco conceptual que en sus escritos precedentes.

Son los conceptos fundamentales de la antropología de Feuerbach los que siguen cimentando la concepción teórica de Marx en su primera confrontación con la economía política, los cuales son utilizados ahora para investigar las relaciones económicas de la sociedad burguesa. Marx considera que la instancia central que origina la enajenación del hombre en la sociedad moderna es la forma en que se realiza el trabajo, lo que le lleva a establecer el *trabajo enajenado* como el concepto central a partir del que va a articular su comprensión de la economía. Todas las demás formas de enajenación las entiende como formas derivadas de esta enajenación originaria.

El concepto de trabajo enajenado le permite a Marx desarrollar conceptualmente las estructuras constitutivas fundamentales de la sociedad burguesa, que la economía política toma como supuestos dados de los que parte de manera acrítica en la elaboración de sus teorías. Frente a ello, el modo teórico de proceder de Marx consiste en exponer su génesis, mostrando su conexión interna. Se pueden ver ya aquí también algunos de los aspectos fundamentales del modo de desarrollar la crítica que será característico de la obra de madurez de Marx, según el cual no se confronta con la economía política desde un punto de vista externo a ella, sino que asume los planteamientos de los que ésta parte y critica la comprensión insuficiente que tiene de sus propios supuestos. Se trata de una crítica que no está dirigida simplemente a determinadas teorías de los economistas burgueses, sino a los *fundamentos teóricos* mismos de la economía política.

Por otro lado, el concepto de trabajo le permite a Marx introducir un elemento activo en la concepción de la esencia humana de raíz feuerbachiana que sostiene en estos momentos. Comienza a alejarse así de la posición contemplativa de Feuerbach, al considerar la dimensión de la *producción objetiva* del mundo como constitutiva de la esencia humana. Marx comprende además este proceso de objetivación a través del trabajo social como fundamentalmente *histórico*, lo que significa que no concibe la esencia humana genérica de un modo inmutable, sino como algo que se transforma históricamente.

Estos dos elementos fundamentales que Marx introduce en su concepción antropológica tienen su origen en la filosofía hegeliana. Por una parte, Marx encuentra

en Hegel la dimensión de la historicidad que no está presente en la filosofía de Feuerbach, y en este aspecto va a separarse de éste y va a entroncar con la filosofía hegeliana. Pero aunque considera que Hegel ha puesto de manifiesto el carácter fundamentalmente histórico del hombre, le critica que lo haya hecho de manera mistificada dentro del marco de su filosofía idealista. Sostiene que Hegel ha encontrado sólo la *expresión abstracta* del movimiento histórico, pero no ha alcanzado a comprender el verdadero motor de la historia, constituido por la *actividad productiva* de los hombres. Por otra parte, Marx reconoce que Hegel ha sido capaz de concebir el trabajo como proceso de autogeneración del hombre, pero le objeta que sólo ha visto la dimensión positiva del mismo. Su concepción abstracta y suprahistórica del trabajo tiene como consecuencia que no haya llegado a comprender el *carácter enajenado* del trabajo en la sociedad moderna, en cuyas condiciones el hombre no puede exteriorizarse positivamente en el proceso de trabajo y queda necesariamente enajenado. Critica que la superación hegeliana de la enajenación tiene lugar sólo en el pensamiento, puesto que Hegel reduce la realidad objetiva a meras relaciones de conciencia y toma el movimiento de la conciencia por el movimiento real, lo que tiene como resultado que el ser real permanezca en el mismo estado de enajenación.

Marx entiende en estos momentos que la fórmula hegeliana de la “negación de la negación” constituye la expresión abstracta del movimiento a través del cual el hombre deviene lo que ya es en sí y se realiza a sí mismo como ser social, transfiriendo lo que en la filosofía hegeliana es un movimiento en el orden lógico a un movimiento en el orden de la praxis. Pretende así reformular la dialéctica hegeliana en términos antropológicos y utilizarla para explicar el proceso a través del cual el hombre se constituye a sí mismo a través de su propio trabajo. La sustitución de la autoconciencia de la filosofía hegeliana por el hombre que opera Marx le permite redefinir la dialéctica hegeliana en términos de *dialéctica histórica*. Desplaza así al proceso material de vida de los hombres el mecanismo hegeliano de la negación de la negación, entendiéndolo como la expresión del proceso de transformación del hombre y del mundo a través del trabajo, como la forma del movimiento histórico por medio del cual quedará definitivamente superada la enajenación en el estadio social superior del comunismo.

Estos planteamientos que configuran la concepción antropológica de Marx en la primera etapa de su evolución teórica serán abandonados posteriormente en la *Ideología alemana*. En esta obra elabora junto a Engels los elementos fundamentales de la

concepción materialista de la sociedad y de la historia. Con ella pretenden sentar las bases para un tratamiento científico de la historia, y establecen como el punto de partida necesario para ello la investigación de las condiciones de producción e intercambio en las que los hombres desarrollan su proceso material de vida.

La nueva concepción de la historia que sostienen aquí Marx y Engels lleva consigo el abandono de la antropología feuerbachiana, lo que implica el rechazo de la concepción antropológica que había constituido la base de los planteamientos de Marx en los escritos anteriores. Este cambio de posición da lugar a una nueva crítica a la filosofía de Hegel y a la de los jóvenes hegelianos, con la cual queda definitivamente suprimido todo resto de idealismo que arrastraba aún su pensamiento. Las *formas de conciencia* se entienden ahora como expresión de las *relaciones materiales* que establecen los hombres en su proceso de vida, por lo que la investigación se va a dirigir a las condiciones materiales que están a la base de las relaciones sociales de los hombres, que serán las que permitan explicar las formas de conciencia correspondientes a las distintas sociedades históricas.

Si bien algunos elementos de la nueva concepción teórica de Marx habían comenzado a gestarse ya en sus escritos precedentes, lo cual permite a ciertos intérpretes encontrar una continuidad entre éstos y la *Ideología alemana*, el desarrollo de dichos planteamientos tiene lugar ahora en un marco conceptual distinto, lo cual implica un cambio fundamental de significado. Ahora Marx ha abandonado por completo la filosofía de la esencia que había profesado hasta ese momento, y considera que el concepto de esencia humana no es más que un concepto abstracto que impide la investigación científica de la realidad social. Lo que subyace a este concepto son las relaciones que los hombres establecen entre sí en el desarrollo de su proceso material de vida, por lo que éste es el punto del que debe partir la investigación, y no de conceptos abstractos como “esencia del hombre” y “enajenación”. A partir de ellos sólo se puede exponer una concepción suprahistórica que no permite explicar las relaciones materiales de una sociedad históricamente determinada. Con ello se pone de manifiesto que las interpretaciones que consideran que existe una fundamental continuidad en el pensamiento de Marx no tienen suficientemente en cuenta el cambio de posición teórica que se opera en este momento. Marx no sólo ha abandonado determinados conceptos de su anterior concepción, sino los *conceptos fundamentales* de la misma, y con ello el marco teórico en el que se desarrollaban sus planteamientos.

El decidido rechazo de toda concepción especulativa de la historia lleva a Marx a incidir en la importancia de la *investigación empírica* para comprender las relaciones materiales que estructuran las diversas formaciones sociales. Esta posición empirista conlleva el abandono de la concepción dialéctica de la historia que trató de integrar en su anterior comprensión antropológica de la realidad social. Ahora Marx no tiene ninguna pretensión de recuperar los aspectos positivos de la dialéctica hegeliana, sino que se limita a criticar su carácter especulativo. Sólo ve en la filosofía hegeliana la abstracción de las relaciones reales, a lo que contrapone la observación de las condiciones materiales de vida a partir de las que se configuran las relaciones de la sociedad histórica correspondiente. En esta fase de su evolución teórica, considera que la única función que han de tener los conceptos abstractos es la de posibilitar la ordenación del material empírico.

Cuando Marx comience la elaboración de su obra de crítica de la economía política a partir de 1857, comprenderá que las abstracciones no sólo tienen la función de ordenar el material obtenido de la observación de las relaciones sociales, sino que tienen una determinada *función teórica* en la construcción de la exposición de dichas relaciones. Se produce así un cambio en su comprensión de la función de las abstracciones en el proceso de conocimiento, lo que dará lugar al abandono de la posición empirista que había mantenido anteriormente. A partir de aquí, Marx desarrollará una nueva comprensión de la dialéctica fundamentalmente distinta de la que se presentaba en los textos anteriores a 1845.

En la *segunda sección* hemos tratado los aspectos fundamentales del *método* de Marx en su obra de *crítica de la economía política*. El objetivo de este ingente proyecto teórico, que ocupará ya a Marx hasta el final de su vida, es llevar a cabo la exposición de las relaciones económicas de la sociedad burguesa al mismo tiempo que desarrolla la crítica de las categorías fundamentales a través de las que la economía política sistematiza teóricamente dichas relaciones. Esta crítica no se dirige sólo al modo en que son comprendidas las categorías por la economía política y a la forma en que las articula, sino que es una crítica dirigida a la economía política misma como ciencia.

La nueva posición teórica de Marx supone la recuperación de la dimensión positiva de la abstracción en el proceso de conocimiento. Pero insiste en la importancia de referir las categorías abstractas a la realidad histórica a partir de la cual se configuran teóricamente. El carácter abstracto de estas categorías hace que puedan ser utilizadas

para comprender diversas épocas históricas, pero estableciendo siempre las *diferencias* precisas: dichas categorías sólo tienen *plena validez* para la sociedad histórica de la que han sido abstraídas. Este planteamiento es el que está a la base de la crítica al modo de operar de la economía política con las categorías.

Esta nueva concepción de Marx implica asimismo una *redefinición* de su posición crítica respecto a la *filosofía de Hegel*. Va a volver a criticar la reducción de la realidad sensible al pensamiento que tiene lugar en el idealismo hegeliano, pero ahora no va a recurrir a una posición empirista en la que haga valer los hechos frente a las abstracciones, ni va a seguir la crítica de Feuerbach de que la progresión de lo abstracto a lo concreto que tiene lugar en la filosofía hegeliana es una inversión del camino correcto. Marx entiende ahora que el método científico correcto consiste precisamente en la “ascensión” de lo abstracto a lo concreto. Considera que los conceptos de los que hay que partir para expresar científicamente la realidad social son el resultado de un proceso teórico en el que se van formando conceptos abstractos cada vez más simples a partir de las representaciones inmediatas de la totalidad real, que no son más que una “representación caótica” de esa totalidad y a partir de las cuales, por tanto, no es posible alcanzar directamente el conocimiento científico de la realidad que es objeto de investigación. El proceso de conocimiento tiene que comenzar necesariamente con las *abstracciones más simples*, y a partir de ellas se van generando *conceptos progresivamente más concretos* a través de los cuales se puede aprehender en el pensamiento lo concreto real. Marx separa así el orden del conocimiento del orden de lo real, abandonando toda posición empirista que considere que el conocimiento puede ser resultado de una reproducción directa de la realidad en el pensamiento.

Con ello queda abandonada la anterior crítica de Marx a la filosofía hegeliana, y la recusación de la identificación que tiene lugar en ella entre el orden del pensamiento y del orden de lo real se plantea desde una posición distinta: va a criticar que la reducción que lleva a cabo Hegel de la realidad sensible al pensamiento implica cancelar el presupuesto concreto del pensamiento, lo que lleva a Hegel a caer en la “ilusión” de un pensamiento sin supuestos y a considerar que el pensamiento se engendra a sí mismo. Frente a ello, Marx sostiene que la producción de lo concreto de pensamiento a través de la progresión de lo abstracto a lo concreto es sólo modo de *apropiación* de lo concreto real en el pensamiento, pero en ningún caso su “proceso de génesis”.

La comprensión marxiana del proceso de conocimiento científico implica también una separación entre el orden lógico y el histórico que no ha visto en general la tradición marxista, la cual ha asumido más bien la interpretación de Engels del *método* de Marx como simultáneamente *lógico e histórico*, lo que supone la existencia de un paralelismo entre la deducción conceptual y el desarrollo histórico del modo de producción capitalista. Sin embargo, en los textos de Marx no es posible encontrar un planteamiento unívoco que establezca la existencia de una *correspondencia determinada* entre ambos órdenes. Es el sistema capitalista ya desarrollado lo que constituye el objeto de su exposición, y ésta es independiente del desarrollo histórico a través del cual el capitalismo se ha establecido como el modo de producción dominante. De hecho, es la exposición teórica de las relaciones sociales de producción del sistema capitalista ya plenamente constituido la que señala el lugar en el que tiene que introducirse la consideración histórica. Sólo cuando las categorías que expresan las relaciones del modo de producción capitalista están suficientemente definidas, se puede exponer el proceso histórico a través del cual ha surgido el capitalismo.

La distinta comprensión que tienen Marx y Engels de la relación entre lo lógico y lo histórico es sólo una de las diferencias que existen entre sus respectivas concepciones teóricas. También tienen una comprensión esencialmente distinta de la dialéctica, algo que tampoco ha tenido en cuenta el marxismo tradicional, que ha identificado por principio la concepción de la dialéctica de ambos. Para Engels, la dialéctica no está referida en primer lugar al proceso de pensamiento, sino que la entiende en términos de “dialéctica real”, como ley del movimiento de los procesos que tienen lugar en la naturaleza y en la historia. La dialéctica queda así dividida en *dialéctica objetiva* y *dialéctica subjetiva*, siendo ésta última simplemente el reflejo en el pensamiento del movimiento dialéctico del mundo real. De este modo quedaría consumada la “inversión” de la dialéctica hegeliana, para la cual, según la comprende Engels, el movimiento real no es más que el reflejo del movimiento conceptual. A partir de aquí desarrolló el marxismo ortodoxo su concepción del “materialismo dialéctico”, que deriva en un realismo epistemológico según el cual el pensamiento no es más que un reflejo inmediato de lo real, que entiende la naturaleza de manera mecanicista como dominada por una dialéctica de fuerzas naturales y la historia como un proceso regido por una dialéctica de fuerzas productivas y relaciones de producción.

Frente a esta teoría omnicomprensiva que pretende abarcar todos los ámbitos del

ser, Marx se limita a caracterizar con el término “dialéctico” el *método científico* que utiliza para *exponer* las relaciones sociales del modo de producción capitalista. Por otro lado, califica ciertamente su método dialéctico como el “contrario directo” del hegeliano, pero no afirma en ningún lugar que para Hegel la dialéctica sea simplemente la reproducción en el orden de lo real del movimiento conceptual, sino que le critica que conciba el pensamiento como un movimiento autosuficiente que no requiere de ningún supuesto exterior a él. La crítica de Marx al idealismo hegeliano tiene como objetivo establecer el principio de fundamentación de su comprensión del proceso de conocimiento en términos materialistas: la afirmación de la prioridad de lo material sobre lo ideal significa que el proceso de conocimiento queda determinado como la expresión ideal de la realidad material que es *reproducida teóricamente* en el pensamiento. Pero ello no significa en ningún caso que el conocimiento sea una mera reproducción especular de la realidad exterior. Esta prioridad significa que la reproducción de lo real en el pensamiento es sólo el modo en que el pensamiento se apropia de lo real, pero no el proceso de producción de lo real mismo, que es algo independiente de dicho proceso de pensamiento y permanece en todo momento como algo exterior a él. Esto es lo que Marx determina como *materialismo*, que considera como la condición de posibilidad de todo *conocimiento científico*, frente a la comprensión de Hegel de la filosofía como la verdadera ciencia.

Pero Marx sólo ha dejado declaraciones programáticas sobre su método dialéctico, y no desarrolló en ningún lugar en qué consistía exactamente y cuáles eran las diferencias que lo separaban del hegeliano. Esto ha dado lugar a un gran número de interpretaciones que han intentado establecer los elementos fundamentales de la relación que existe entre el método de Marx y el de Hegel. Las corrientes interpretativas que consideran que Marx lleva a cabo una *transferencia* de las categorías lógicas de la filosofía hegeliana a su objeto de investigación y que, en consecuencia, comprenden la “transformación materialista” de la dialéctica hegeliana básicamente en términos de la aplicación de dichas categorías al ámbito de las relaciones materiales, pueden ser englobadas bajo el rótulo de *marxismo hegeliano*.

Estas interpretaciones hegelianizantes del pensamiento de Marx llevan a cabo una traducción de la *dialéctica hegeliana* al *proceso histórico*, que conciben como el movimiento en el que la autoproducción del hombre a través de su propio trabajo conduce a la progresiva toma de conciencia de los trabajadores de su posición en la

totalidad social, lo que restituye finalmente al hombre como sujeto consciente de la historia. El resultado de esta dialéctica histórica sería la confluencia de la transformación de la realidad social con la conciencia de sí del proletariado, con lo que el movimiento histórico no aparecería ya como algo extraño al hombre, sino como su propia creación, quedando definitivamente superado el estado de enajenación.

Este tipo de interpretaciones, que han tenido un gran predominio dentro de la tradición marxista, no se hacen cargo suficientemente de la especificidad de la comprensión marxiana de lo histórico en su obra de madurez, en la que separa tajantemente la exposición de las relaciones sociales burguesas de su proceso histórico de formación. Esta separación entre el orden lógico y el histórico hace que no tenga cabida una interpretación semejante de la dialéctica. Ésta queda referida para Marx al proceso de exposición teórica de las relaciones sociales de la moderna sociedad capitalista, la cual es entendida por Marx como un sistema orgánico que en su funcionamiento genera sus propias condiciones de existencia, y este proceso de *autoconstitución de la totalidad social* a partir de sus propios supuestos queda netamente diferenciado del *movimiento histórico* a través del cual se ha configurado dicho sistema. Este movimiento queda fuera de la exposición dialéctica, siendo objeto de la consideración histórica que se presenta después del desarrollo conceptual.

Pero el marxismo hegeliano no se ha limitado a sustentar una interpretación historicista de la dialéctica, sino que también ha comprendido la estructura metodológica de la crítica de la economía política a partir de la filosofía de Hegel. La lectura de este tipo de interpretaciones pone de manifiesto que no alcanzan en ningún momento a dilucidar aquello que constituye propiamente la *especificidad* del método marxiano, puesto que se limitan a transferir las categorías lógicas hegelianas al objeto teórico de Marx. Además, este modo de proceder en la interpretación resulta muy problemático, pues el mismo Hegel se opone a la posibilidad de entender el *método* como algo *externo* a la materia, de la que podría separarse sin más y aplicarse a distintos contenidos. Esta concepción puramente formal del método es extraña a Hegel, cuya autocomprensión no autoriza en ningún caso a llevar a cabo esa extracción de las categorías lógicas y la consiguiente aplicación de las mismas a un objeto distinto.

Por otra parte, esta concepción del método es también ajena a la comprensión de Marx, que critica el proceder formalista que consistiría en aplicar un método lógico ya concluido a la materia de la economía política. Para Marx no se trata en ningún caso de

aplicar a ésta un supuesto “método dialéctico” hegeliano, sino de realizar su *exposición dialéctica*. Esta exposición está intrínsecamente vinculada para Marx a la *crítica* de la economía política.

Este es el nivel al que se puede establecer la relación entre Hegel y Marx, y no en términos de aplicación de un presunto método formal a un objeto de investigación distinto. El *método* es para Marx inseparable del *contenido*, y es en este sentido en el que su concepción del método coincide plenamente con la de Hegel. Lo que Marx lleva a cabo es una exposición dialéctica de la economía política, y el paralelismo con la filosofía hegeliana se encuentra en que para Marx, al igual que para Hegel, *la crítica se realiza a través de la exposición*. Se trata para ambos pensadores de una *crítica inmanente*, de una crítica que se sigue de la exposición misma.

En la crítica marxiana de la economía política, la exposición se desarrolla a través de la crítica de las categorías tal y como son utilizadas por la economía política, que las toma acríticamente tal y como se presentan de manera inmediata. Marx le critica asimismo a la economía política su proceder puramente analítico, que se limite a reducir las formas a su unidad y que no las desarrolle genéticamente. Frente a ello, Marx considera que el análisis es el punto de partida del desarrollo de las formas, las cuales tienen que ser expuestas en su *génesis* conceptual a partir de los elementos separados en el proceso de análisis. A diferencia del modo de proceder de la economía política, que se limita a presuponer las formas como dadas, Marx las *desarrolla conceptualmente*, a través de lo cual lleva a cabo simultáneamente la *crítica* al modo de operar de la economía política con las categorías.

Esta forma de proceder de Marx permite comprender el paralelismo de su exposición con la de Hegel. Para Marx, al igual que para Hegel, la exposición significa la construcción del objeto, y en ambos casos esta construcción tiene lugar como desarrollo conceptual. Esto supone que las categorías no se yuxtaponen unas a otras, su orden de sucesión no es meramente externo, sino que las categorías se siguen unas a otras según un *orden interno y necesario*. Se trata de una construcción conceptual que tiene un carácter *sistemático*, la cual puede expresar la totalidad real a través de la conexión de las categorías en el orden de sucesión interno exigido por la necesidad de la exposición.

Sin embargo, estas similitudes entre el modo de proceder de Marx y el de Hegel no pueden hacer que se pierdan de vista las diferencias irreductibles que existen entre

ambos. Mientras que las categorías lógicas hegelianas están referidas exclusivamente a sí mismas, las categorías marxianas se refieren siempre a un *material externo*, cuya conexión tiene que ser expresada a través del desarrollo conceptual. Para Marx, se trata de reproducir teóricamente la estructuración del objeto de investigación, y dicha exposición tiene lugar una vez consumada la investigación de dicho objeto. La exposición marxiana no suprime en el curso de la misma sus propios presupuestos, como en el caso de la hegeliana, sino que dichos presupuestos permanecen como algo *exterior e independiente* del proceso lógico, de modo que para Marx, a diferencia de Hegel, no se anula en ningún momento la diferencia entre el objeto de la exposición y la exposición misma.

Ahora ya no tiene cabida en el pensamiento de Marx la concepción de una “dialéctica histórica” tal y como intentó desarrollarla en sus escritos de juventud, y tampoco la que le ha sido atribuida por el marxismo tradicional, según la cual la dialéctica sería el reflejo abstracto del desarrollo histórico efectivo. Marx establece en estos momentos una diferencia fundamental a nivel metodológico entre el sistema capitalista constituido y el proceso histórico a través del que surge este sistema. Los supuestos históricos no pertenecen al sistema desarrollado, el cual genera a partir de su misma existencia sus propios presupuestos, en base a los cuales se autorreproduce como sistema. Quedan así establecidos dos modos de considerar lo histórico, correspondientes a la distinción entre historia pasada e historia contemporánea. Es a este segundo modo de lo histórico al que está dirigida la *exposición dialéctica* de Marx, la cual pretende reproducir conceptualmente el movimiento del sistema capitalista desarrollado, en el cual los distintos elementos que lo componen se presuponen recíprocamente.

Uno de los elementos definitorios del método dialéctico de Marx es el *orden de sucesión de las categorías*. Para llevar a cabo la construcción conceptual a través de la cual se reproduce teóricamente el objeto real, es necesario introducir sucesivamente las categorías en la exposición según un orden necesario que está determinado por la relación que tienen en el sistema capitalista constituido (en ningún caso por la relación que tienen en el proceso histórico a través del cual se ha configurado el capitalismo como el modo de producción dominante). Lo que le critica Marx a los economistas es precisamente que el orden en que presentan las categorías responde a criterios puramente formales y externos, que sólo tienen como objetivo organizar teóricamente el material. Frente a ello, Marx establece como exigencia fundamental de su exposición

que ésta tenga lugar como desarrollo conceptual, lo que significa las categorías se siguen unas de otras según un orden interno y necesario. Sólo así es posible llevar a cabo la construcción ideal a través de la que se puede expresar adecuadamente el movimiento real.

Los *tránsitos* a los sucesivos niveles teóricos tienen lugar a partir de la *insuficiencia* que presentan las categorías a un determinado nivel de la exposición. Esta insuficiencia, que se expresa a través de la contradicción o contraposición de las determinaciones categoriales, sólo puede ser superada a través de una determinación más precisa de las categorías expuestas o de la introducción de nuevas categorías. De este modo el desarrollo conceptual expresa a través de su progreso la conexión de las categorías, que en su recíproca articulación reproducen teóricamente la realidad social del modo de producción capitalista.

El método de desarrollo dialéctico de Marx, que parte de los conceptos más simples y va superando la insuficiencia de los mismos a través de la introducción de conceptos progresivamente más concretos, tiene como objetivo sacar a la luz la *constitución social* de las formas económicas que se presenta velada en las formas acabadas. En este proceso tiene también una función teórica la determinación de las categorías a partir de caracteres dobles contrapuestos, que permite articular la crítica a las representaciones espontáneas que se derivan de las relaciones sociales burguesas y se constituyen en formas objetivas de pensamiento tanto para los agentes de la producción capitalista como para la economía política. Esta crítica no se realiza de manera externa, limitándose a contraponer a la economía política una concepción teórica distinta, sino que la misma *crítica* lleva a cabo la organización del material de la teoría económica burguesa, a partir de lo cual se efectúa su *exposición sistemática*. Y puesto que la economía política estructura teóricamente la autocomprensión de la sociedad burguesa, la crítica de la economía política es al mismo tiempo crítica a dicha comprensión espontánea. De este modo, la crítica de la economía política es simultáneamente crítica de la economía política como ciencia y crítica de las formas de conciencia burguesas.

La exposición de Marx está dirigida a impugnar la comprensión que tiene la economía política de las formas económicas como *formas naturales*, mostrando que son un *producto histórico*, que son el resultado de las relaciones socioeconómicas que las personas establecen entre sí en una sociedad históricamente determinada. Se pone así de

manifiesto el carácter histórico y, por tanto, transitorio del modo de producción capitalista, que la economía burguesa considera como una forma suprahistórica de la organización social de la producción. Es a través del desarrollo genético de las formas como la exposición dialéctica puede desvelar la constitución social e histórica de las formas económicas, que permanece oculta en las formas acabadas de las que parte la economía política.

Ahora bien, Marx considera que la *forma dialéctica de la exposición* sólo puede ser correcta si conoce sus *límites* y no los sobrepasa. Estos límites vienen definidos por aquellos presupuestos que no son deducibles conceptualmente y que, por tanto, constituyen un *faktum* del que hay que partir en la exposición. Esto significa que la exposición de Marx, a diferencia de la de Hegel, no cancela sus propios presupuestos, sino que éstos determinan, por el contrario, los límites del desarrollo conceptual. Estos supuestos son el producto de un proceso histórico previo, cuyo resultado es la condición objetiva de la exposición teórica del sistema constituido.

Este proceso como tal queda fuera de la exposición categorial, y sus aspectos fundamentales son objeto de la consideración histórica. Ésta se presenta después de la exposición de las categorías, lo que significa que no la fundamenta teóricamente. Pero el resultado de dicho proceso es el supuesto fáctico del que tiene partir la exposición, y que como tal no puede derivarse en ningún caso del desarrollo conceptual. Esto tiene implicaciones que afectan a la totalidad de la exposición de Marx: puesto que el objeto de dicha exposición es un *objeto histórico* él mismo, una realidad históricamente configurada de la que hay que partir en la exposición dialéctica, establece como tal límites a todo el desarrollo conceptual.

La segunda sección del trabajo finaliza con una discusión acerca de si la investigación que lleva a cabo Marx del modo de producción capitalista es sólo una parte de una *teoría general de la evolución histórica* que diseñó en sus líneas fundamentales y de la que sólo llegó a desarrollar la exposición del sistema capitalista, tal y como lo ha interpretado una buena parte del marxismo y como sostienen asimismo muchos críticos de Marx. Ciertamente en los textos marxianos de crítica de la economía política se encuentran algunas afirmaciones generales que apuntan a una concepción general de la historia, pero es igualmente cierto que dichas afirmaciones no se encuentran desarrolladas teóricamente en ningún lugar de su obra de manera sistemática. Además, Marx insistió en diversas ocasiones en que no había pretendido en

ningún caso elaborar una teoría general del desarrollo histórico.

En lugar de acumular las diversas declaraciones que se pueden encontrar en los textos de Marx sobre la evolución histórica de las formaciones sociales y configurar con ellas una teoría global de la historia que supuestamente estaría a la base de su análisis del capitalismo, tal y como ha hecho de ordinario el “materialismo histórico”, es preciso examinar el *contexto teórico* en el que se presentan. Entonces se pone manifiesto que se trata de aseveraciones aisladas, sin un verdadero contexto teórico que las dote de sentido. Lo que pretende Marx no es encontrar leyes generales de la historia, sino las *leyes* que gobiernan el funcionamiento económico del modo de producción *históricamente determinado* que es el capitalismo.

Y por lo que se refiere a la cuestión de las *crisis* del sistema capitalista, que la tradición marxista ha entendido frecuentemente como la base de una teoría del colapso, Marx sostiene efectivamente que las crisis son consustanciales al funcionamiento del modo de producción capitalista, pero no que lleven inexorablemente a su derrumbamiento. Considera que las crisis son, por el contrario, el modo violento en que el sistema capitalista restituye el equilibrio perdido. Tampoco aquí es posible encontrar en la obra de Marx, por tanto, una teoría de la evolución histórica en la que se descubra una supuesta ley que determine el tránsito del capitalismo a otro modo histórico de producción.

En la *tercera sección* nos ocupamos de la *articulación metodológica* de las *categorías fundamentales* de la crítica de la economía política. Frente al carácter más general de la segunda sección, en la que se abordan los elementos constitutivos del método marxiano en su obra de crítica de la economía política, y en la que los distintos apartados están organizados libremente en función del objetivo de presentar la cuestión de manera coherente y sistemática, en esta tercera sección seguimos de manera pormenorizada el curso de la exposición de *El Capital*, apoyándonos en los manuscritos preparatorios cuando ello resulta necesario para completar la exposición de *El Capital* en aquellos puntos en los que ésta se encuentra menos desarrollada. Los objetivos que perseguimos en esta sección son, por un lado, constatar la pertinencia de la interpretación global del método que hemos realizado en la sección anterior, confrontándola de manera exhaustiva con el desarrollo de la exposición de Marx y, por otro lado, ocuparnos de las categorías fundamentales de la crítica de la economía política y del modo en que se articulan en la exposición marxiana a un nivel de detalle

que no era posible en la segunda sección, y sin lo cual resultaría insuficiente el presente estudio sobre el método de la crítica de la economía política.

Comenzamos abordando el problema de la abstracción que se presenta al comienzo de *El Capital*, en cuya primera sección se expone la circulación de mercancías y dinero sin hacer referencia al capital. Ello ha dado lugar a que un gran número de interpretaciones entiendan que las categorías fundamentales que aparecen a este nivel de la exposición están referidas a una economía precapitalista de producción mercantil simple. Frente a este tipo de interpretaciones, hemos tratado de poner de manifiesto que Marx no analiza aquí formaciones sociales en las cuales todavía no existe el capital, sino que las categorías del comienzo de *El Capital* están plenamente referidas a la sociedad capitalista, si bien aparecen a este primer nivel de la exposición *haciendo abstracción del capital*. La “circulación simple” es una construcción teórica en la que se presenta la esfera de la circulación sin desarrollar explícitamente su relación con la esfera de la producción, expresando con ello un aspecto constitutivo de la sociedad capitalista, en cuya superficie aparece de manera inmediata el intercambio de mercancías y dinero como un ámbito separado de la producción. Puesto que las teorías de la economía política están elaboradas a la medida de las representaciones que se derivan de la esfera del intercambio, la exposición de Marx, que parte de ella y progresa hacia el proceso subyacente del cual es manifestación, puede llevar a cabo la crítica inmanente de la autocomprensión espontánea de la sociedad burguesa sistematizada teóricamente por la economía política.

La abstracción de partida en la construcción teórica de Marx, a partir de la cual se introducen progresivamente las categorías subsiguientes, es un elemento constitutivo de su exposición dialéctica, a través de la cual lleva a cabo la *disolución de la apariencia de inmediatez, independencia y simplicidad* que tienen las formas económicas que se presentan en la esfera de la circulación. Mientras que la economía política considera estas formas como constitutivas de la sociedad burguesa, Marx las toma como el punto de partida de su desarrollo conceptual, a través del cual lleva a cabo la crítica de la apariencia de autonomía y autofundamentación de estas formas simples, a las cuales subyace el proceso social capitalista de trabajo. Con ello se pone de manifiesto que no tienen una existencia independiente, sino que son el resultado de unas relaciones sociales de producción históricamente determinadas, de las cuales esas formas constituyen sólo la *expresión abstracta* que se presenta en las relaciones de

intercambio. De este modo se impugna la comprensión ahistórica que tiene la economía política de las formas económicas burguesas, que las considera como formas naturales de la producción social.

A continuación nos hemos ocupado detenidamente de la *teoría del valor* expuesta en el primer capítulo de *El Capital*, que constituye el núcleo fundamental de la crítica marxiana de la economía política. Su exposición comienza con la *mercancía*, que queda definida como la “forma elemental” de la riqueza en la sociedad burguesa. Su objeto teórico es, pues, la mercancía de esta formación social, no la mercancía en general, tal y como se ha presentado en las diferentes sociedades a lo largo de la historia. La mercancía así considerada es determinada como contraposición de valor de uso y valor de cambio. Es la “forma celular” en la que se presenta la unidad de determinaciones contrapuestas, a partir de la cual tiene lugar el desarrollo genético del resto de las formas económicas de la sociedad burguesa.

La mercancía adquiere su determinación de valor de cambio en la relación de intercambio con otras mercancías, lo que supone la abstracción de su especificidad como valor de uso. Como valores de cambio las mercancías son cualitativamente iguales, por lo que necesariamente tiene que haber algo común a lo que se tienen que poder reducir. Ese algo común es lo que Marx define propiamente como el *valor*, cuya forma de manifestación es el valor de cambio. Para comprender el sentido de esta deducción del valor es preciso tener en cuenta que Marx no parte del intercambio como un hecho aislado, sino como proceso *general* en el que se igualan recíprocamente *todas* las mercancías, lo que determina el valor como una *propiedad específicamente social*. Esta especificidad corresponde a una forma de sociedad en la que las relaciones de cambio se han establecido como las relaciones dominantes, lo cual sólo ha tenido lugar históricamente con el surgimiento del sistema capitalista.

Del mismo modo que esta propiedad social que es el valor se ha constituido a partir de la abstracción de los atributos materiales del producto como valor de uso, el trabajo que Marx determina como *sustancia del valor* supone la abstracción de las formas concretas del trabajo que produce los cuerpos de las mercancías. Este *trabajo abstracto* es, por tanto, una sustancia social, en la que no entra ningún atributo natural del producto. Y al igual que en el caso del valor, esta dimensión social del trabajo es su determinación económica formal *en la sociedad capitalista*.

La determinación del trabajo que produce mercancías a partir del carácter doble

contrapuesto de trabajo concreto y trabajo abstracto establece una diferencia fundamental con la concepción de la economía política, que reduce el trabajo a una dimensión puramente cuantitativa. La consideración previa de la *dimensión cualitativa* que lleva a cabo Marx significa que su análisis del intercambio no está dirigido simplemente a determinar cuantitativamente las relaciones de valor de los productos del trabajo, sino a exponer la estructura constitutiva básica de la sociedad capitalista, en la que el trabajo se gasta de manera privada y solamente con posterioridad vale como trabajo social. Con ello queda establecido asimismo el pilar fundamental de la crítica marxiana a la economía política, que no llegado a comprender en ningún momento esta naturaleza doble del trabajo representado en la mercancía. Esto tiene como consecuencia que los economistas consideren la *forma social* del trabajo propia de la sociedad capitalista como una *forma natural* que corresponde a todas las sociedades históricas, y esta concepción invertida es la que está a la base de todas las demás inversiones de las formas específicamente sociales en naturales que se presentan en la economía burguesa.

A partir de aquí despliega Marx el nivel más profundo de su crítica a las categorías de la economía política: *el desarrollo conceptual de la forma de valor*. Mientras que en la exposición precedente las mercancías han quedado reducidas a la abstracción del valor como trabajo humano indiferenciado, ahora se desarrolla la *relación* en la que se encuentran las determinaciones de las mercancías a través de la cual el valor adquiere una *expresión objetiva*. En esta “relación de valor”, el valor de uso de una mercancía se convierte en la forma en que se manifiesta su contrario, el valor, lo que implica que el trabajo concreto contenido en ese valor de uso se convierte en la forma de manifestación del trabajo abstracto y el trabajo privado en la forma de manifestación del trabajo social. De este modo una cosa parece poseer en su inmediata materialidad algo que le ha sido imprimido por otra cosa que se encuentra con ella en una relación de valor, con lo que algo que es exclusivamente social aparece como un atributo natural.

Esto resulta visible en la forma simple de valor, pero no así en la forma consumada de dinero. Sólo el desarrollo conceptual desde la forma simple hasta la forma general de valor a través del cual tiene lugar la “génesis” de la forma de dinero puede poner de manifiesto que el dinero como forma general de equivalente expresa el valor de todas las mercancías porque todas ellas expresan su valor en él, mientras que en

esta forma de valor ya fijada parece que todas las mercancías expresasen su valor en dinero porque éste es valor inmediatamente en su propia forma natural. Puesto que la economía política toma las formas acabadas tal y como se presentan de manera inmediata, no es capaz de ver que en la forma de dinero es una relación social determinada lo que aparece como una propiedad de una cosa, y permanece apresada en la apariencia de que el dinero posea por naturaleza la forma general de equivalente. Frente a ello, la *exposición dialéctica* de Marx, que desarrolla genéticamente las formas económicas desde las formas simples hasta las formas acabadas, saca a la luz lo que permanece velado en estas últimas, y a través de este desarrollo conceptual lleva a cabo simultáneamente la *crítica* de la comprensión insuficiente que tiene la economía política de las categorías.

En este contexto teórico hay que situar lo que Marx caracteriza como *fetichismo de la mercancía*. Aquí es preciso tener en cuenta que la inversión de las propiedades sociales en naturales a la que está dirigida la crítica marxiana no es resultado de una percepción errónea de las verdaderas relaciones que tienen lugar en la sociedad capitalista. Por el contrario, ésta es la consecuencia necesaria del modo de funcionamiento propio de esta forma de sociedad, en la que el trabajo privado no es inmediatamente social, sino que sólo lo es a través del intercambio de los productos del trabajo como mercancías, siendo el mercado la única instancia que produce la conexión social. Las relaciones sociales de las personas están *mediadas necesariamente por cosas* en esta forma de sociedad, lo que hace que el carácter social del trabajo se presente como carácter objetivo de los productos del trabajo. Por consiguiente, el que las cosas en su misma materialidad aparezcan investidas de propiedades sociales es algo consustancial a una sociedad basada en la producción mercantil. Esto tiene como consecuencia que las personas que forman parte de las relaciones sociales capitalistas le atribuyan una cualidad social *intrínseca* a las cosas en tanto que adoptan la forma de mercancía: no pueden percibir que las cosas no tienen propiedades sociales en sí mismas, sino que las tienen sólo porque la conexión social se establece por medio de las cosas en esta forma de sociedad. Y no sólo la conciencia espontánea de los agentes sociales de la producción capitalista, sino también la economía política se encuentra atrapada en el carácter fetichista de la mercancía, puesto que elabora sus categorías a partir de las formas de pensamiento objetivas que determinan la comprensión que la sociedad burguesa tiene de sí misma. El fetichismo significa la *cosificación de las*

relaciones sociales porque el movimiento de mediación constitutivo del trabajo social en el sistema capitalista no resulta visible para las personas integradas en él, de modo que las relaciones sociales se presentan cosificadas como “propiedades sociales naturales” que corresponden a las cosas independientemente del contexto social.

Esta crítica marxiana a las formas de conciencia burguesa se realiza a través del *desarrollo de las determinaciones formales*, lo que permite poner de manifiesto el carácter histórico de las formas económicas burguesas. Puesto que la economía política no ha sido capaz de comprender la conexión necesaria entre el valor y la forma de valor, no ha podido comprender la objetividad social que constituye su objeto, y con ello tampoco la especificidad histórica del modo de producción capitalista, al que considera como una forma natural de la producción social. Frente a ello, el desarrollo dialéctico de la forma de valor que realiza Marx le permite exponer la génesis de las formas ya consumadas, y con ello entender el valor como el sujeto de un proceso en el que asume tanto la forma de mercancía como la de dinero. A partir de aquí se deriva conceptualmente la categoría de capital, que se presenta como una determinación formal ulterior del valor.

La *forma de valor del capital* es introducida en la exposición a partir de las categorías de la circulación simple. Ésta ha sido considerada en la fase anterior de la exposición como una esfera abstracta del modo de producción capitalista, que es la que se presenta de manera inmediata a los agentes de la sociedad burguesa. Pero esta esfera es sólo un momento de mediación del proceso global capitalista, y remite necesariamente al proceso de producción subyacente que constituye su base. Esto significa que el valor no puede alcanzar una forma autónoma en el dinero tal y como se presenta en el movimiento de la circulación simple, pues esta esfera en sí misma carece de autonomía. Sólo en la forma de capital, en la que el valor está determinado como unidad procesual de mercancía y dinero, puede adquirir el valor una forma autónoma, en la que se convierte en sujeto de un movimiento en el que adopta alternativamente ambas determinaciones. Esto implica que la única diferenciación que puede establecer el valor autonomizado como capital es de orden cuantitativo, por lo que su movimiento no puede consistir en otra cosa que en su puro incremento. El *capital* queda así determinado como *valor que se valoriza*, y este aumento del valor originario o plusvalor es el único fin que tiene el proceso de circulación capitalista.

Una vez establecida la determinación formal del capital, la exposición marxiana

progresar hacia las condiciones de posibilidad de este incremento del valor que constituye la forma de capital. Esta cuestión tiene que ser resuelta sobre la base de la “ley del intercambio de equivalentes”, y ello sólo es posible introduciendo en la exposición una nueva categoría, la *fuerza de trabajo*. Marx desarrolla esta categoría a partir de la contraposición de las determinaciones de la mercancía que se ha presentado en la teoría del valor, distinguiendo entre el valor de uso y el valor de la mercancía fuerza de trabajo: la existencia del *plusvalor* se explica porque el valor de la fuerza de trabajo es menor que el valor que produce su uso. Esto le permite resolver el problema del aumento del valor bajo las leyes del intercambio mercantil, lo que no puede hacer la economía política al no distinguir entre trabajo y fuerza de trabajo.

La diferenciación de ambas categorías le permite a Marx exponer el modo en que se integran la esfera de la producción y la esfera de la circulación, y con ello desplegar la crítica a las ideas burguesas de *libertad e igualdad* como representaciones que se desprenden de manera inmediata de las relaciones de intercambio que tienen lugar en la superficie de la sociedad burguesa. A partir de esta distinción también se puede desvelar la comprensión invertida que tiene la conciencia burguesa del *salario* como pago del *trabajo* realizado, con lo que todo el trabajo parece ser trabajo pagado, quedando oculta así la producción de plusvalor y la explotación del trabajador.

Aquí es preciso tener en cuenta que para que el proceso de valorización pueda tener lugar, el capitalista tiene que encontrar en el mercado al trabajador “libre” que vende su fuerza de trabajo como mercancía, y esto no es algo que haya existido en todas las formaciones sociales, sino resultado de un determinado desarrollo histórico que ha dado lugar a la relación de clase que está a la base del funcionamiento del sistema capitalista. Este resultado, que constituye la condición estructural básica del capitalismo, es un hecho al que hay que atenerse en la exposición. El movimiento histórico que da lugar al mismo queda fuera del desarrollo categorial, siendo objeto de la consideración histórica que se presenta tras la exposición teórica de las categorías.

Ahora bien, el proceso de producción capitalista *reproduce permanentemente* a través de su funcionamiento la *relación de clase* que constituye su propio presupuesto, para lo cual basta con garantizar la igualdad formal de los individuos y la libre propiedad sobre sus mercancías. Además, al considerar el proceso de producción en su fluencia continua, se pone de manifiesto que la suma de valor con que el capitalista paga la fuerza de trabajo proviene íntegramente del plusvalor anterior que se ha apropiado el

capitalista sin equivalente alguno. Con ello se hace patente que la *ley de apropiación* que rige en el sistema capitalista *no está basada en el trabajo propio*, tal y como considera la conciencia burguesa y sanciona teóricamente la economía política. Esto es lo que Marx designa como *transmutación dialéctica* de la ley de apropiación, con lo que no se está refiriendo a una transformación que tenga lugar en la evolución histórica, tal y como ha sido interpretada por el marxismo tradicional, sino a una transformación que se presenta en el desarrollo de la exposición teórica, en el curso de la cual se invierte la apariencia que se había presentado anteriormente de que es el trabajo lo que constituye el modo originario de apropiación.

Marx lleva a cabo de este modo una crítica fundamental de la teoría burguesa, que se limita a adoptar la perspectiva de la circulación y a considerar las relaciones que se presentan en esta esfera como las relaciones constitutivas de la sociedad burguesa. Frente a ello, la exposición marxiana muestra que la circulación no es más que una esfera abstracta del proceso global capitalista, que tiene a su *base* las relaciones que se establecen en la *esfera de la producción*, en la cual desaparecen la libertad y la igualdad existentes en las relaciones de intercambio. Sólo con el surgimiento histórico de las relaciones sociales de producción capitalistas se ha desarrollado la circulación simple hasta el punto de abarcar la entera sociedad, por lo que las relaciones de intercambio, lejos de ser las relaciones constitutivas de la sociedad burguesa, tienen ellas mismas otros presupuestos que no resultan visibles desde la esfera del intercambio. De este modo, la exposición de Marx, que progresa desde la esfera de la circulación a la de la producción y muestra cómo se integran ambas esferas, lleva a cabo la descodificación de la comprensión que la sociedad burguesa tiene de sí misma a través de la crítica a las categorías de la economía política en las que se expresa teóricamente dicha comprensión.

1. EL PROBLEMA DE LA CONTINUIDAD EN LA EVOLUCIÓN TEÓRICA DE MARX

La cuestión de la continuidad en el desarrollo teórico de Marx ha sido uno de los temas más debatidos entre los intérpretes de su obra. No sólo en cuanto a la existencia o inexistencia de la misma, sino también entre aquellos autores que han sostenido la existencia de un corte en la evolución teórica de Marx es objeto de controversia el momento en que se produce, así como la profundidad y el alcance del mismo.

La determinación precisa de la estructura teórica sobre la que se desarrolla la argumentación de Marx en los distintos periodos de su evolución intelectual no es algo que afecte solamente a la comprensión del proceso de formación de su teoría, sino que tiene consecuencias decisivas para la interpretación de su obra de madurez, y en particular por lo que se refiere a la cuestión de la dialéctica. El hecho de establecer una continuidad entre los primeros escritos de Marx y su obra de crítica de la economía política deja abierto el camino para proyectar sobre esta obra los planteamientos fundamentales de aquellos escritos, en los que se presenta una concepción antropológica basada en la de Feuerbach y completada en ciertos aspectos fundamentales con elementos de la filosofía de Hegel.

Uno de los mayores representantes de la tesis de la continuidad ha sido H. Marcuse, que sostiene que Marx simplemente “abandona la terminología filosófica tan pronto como ha elaborado su propia teoría”, pero que el “carácter crítico y trascendental de las categorías económicas, anteriormente expresado mediante conceptos filosóficos, es demostrado después en *El Capital* a través de las categorías económicas en sí mismas”¹. También J. Hyppolite, cuya posición puede considerarse representativa del marxismo existencialista francés, afirma que “Marx no se puede comprender más que a partir de estos trabajos filosóficos. Una lectura de *El Capital* sin la lectura de anterior de la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y del escrito *Economía política y filosofía* ... nos parece que conduce inevitablemente a la confusión”².

Esta idea se ha integrado en el repertorio estándar de un buen número de

¹ H. Marcuse, *Reason and revolution. Hegel and the rise of social theory*, Boston, Beacon Press, 1969, p. 276

² J. Hyppolite, *Études sur Marx e Hegel*, Paris, Marcel Rivière, 1955, p. 110

interpretaciones sincréticas que se presentan como una “introducción” al pensamiento de Marx, como es el caso de la de L. Kolakowski: este autor considera que Marx, en su obra económica de madurez, “no ha abandonado sus ideas antropológicas de los años cuarenta, sino que intenta ahora traducirlas en términos económicos”³.

Pero este modo de interpretar el pensamiento de Marx no se limita únicamente a los autores que afirman la existencia de una continuidad básica a lo largo de toda su evolución teórica, sino que es compartida también por aquellos autores que considerando que existe efectivamente un corte teórico en la obra de Marx, sostienen que hay que ubicarlo en el año 1844, momento en que tiene lugar la elaboración de los *Manuscritos económico-filosóficos*. La razón que se da para ello es que Marx, en este escrito, aborda por primera vez el estudio de la economía política, lo que se considera que marca el giro definitivo en el desarrollo de su pensamiento.

W. Schmied-Kowarzik, cuya producción teórica constituye uno de los intentos más completos y sistemáticos de interpretar el conjunto de la obra de Marx a partir de los *Manuscritos de París* afirma: “El cambio radical se efectúa en el primer semestre de 1844”, momento en el que Marx lleva a cabo “su propia recepción de los escritos de la economía política ... que se presenta en los denominados *Manuscritos económico-filosóficos* del verano de 1844”⁴. En base a este planteamiento, este autor interpreta la obra posterior de Marx en términos de la “dialéctica de la praxis social” que se presenta esbozada en este escrito: “Se trata sobre todo de demostrar que el proyecto global de la *crítica de la economía política*, incluyendo *El Capital*, puede ser comprendido a partir de la dialéctica de la praxis social”⁵.

También K. Bekker sostiene en su estudio ya clásico sobre la evolución teórica de Marx que los *Manuscritos económico-filosóficos* “ofrecen la clave de las obras posteriores de Marx ... los siguientes trabajos muestran un desarrollo totalmente continuo con los planteamientos que aparecen en los *Manuscritos de París*”⁶; lo que le permite a este autor, en efecto, interpretar la obra de madurez de Marx a partir de los

³ L. Kolakowski, *Las principales corrientes del marxismo I. Los fundadores*, Madrid, Alianza, 1980, p. 240

⁴ W. Schmied-Kowarzik, *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie*, Freiburg, Karl Alber, 1981, p. 77-78

⁵ Ibid., p. 118

⁶ K. Bekker, *Marx' philosophische Entwicklung. Sein Verhältnis zu Hegel*, Bonn, W. Hammer, 1984, p. 89. La primera edición de esta obra data de 1940, y constituye uno de los primeros intentos de periodizar sistemáticamente el conjunto de la obra de Marx.

planteamientos contenidos en este texto⁷.

Esta línea de interpretación no se ha limitado en ningún caso al ámbito alemán. L. Colletti, que junto con G. della Volpe es el autor más influyente en el marxismo italiano en lo que se refiere a cuestiones metodológicas, afirma que “el materialismo histórico y la misma «lógica» de *El Capital* tienen sus raíces ... en el contenido que Marx ha descubierto y elaborado por primera vez en los *Manuscritos económico-filosóficos*”⁸.

Ahora bien, aunque en este escrito Marx se ocupa por primera vez de una nueva disciplina, lo que hay que analizar para constatar la existencia de una transformación fundamental de su posición teórica es el *marco conceptual* desde el que aborda este nuevo objeto de investigación. Pues si dicho marco es el mismo operaba en escritos anteriores, no resulta pertinente establecer aquí ningún tipo de discontinuidad en su pensamiento. La delimitación no se sitúa al nivel del desarrollo interno del discurso teórico de Marx, sino que se basa en una consideración externa.

La otra fecha que ha sido señalada por diversos intérpretes para establecer un corte teórico en la obra de Marx ha sido 1845, momento en que comienza la elaboración del manuscrito de la *Ideología alemana*. Esto ha sido defendido con la mayor radicalidad por Althusser, que toma de Bachelard el concepto de “ruptura epistemológica” para plantear en toda su dimensión el cambio de posición teórica que tiene lugar en la evolución intelectual de Marx: “Una «ruptura epistemológica» sin equívocos interviene ciertamente en la obra de Marx en el punto en que Marx mismo la sitúa, en la obra no publicada en vida, que constituye la crítica de su antigua conciencia filosófica (ideológica): *La ideología alemana*”⁹. Desde una perspectiva teórica distinta, Zeleny considera también que “*La ideología alemana* representa una nueva etapa” en el pensamiento de Marx, en la que “cambia la concepción del *método crítico* y se abandonan los restos de elementos de la concepción teológico-escatológica del comunismo, de la historia, del ser humano y de la realidad”¹⁰. También M. Heinrich sostiene que es en la *Ideología alemana* donde se produce el cambio de posición teórica de Marx, afirmando que se puede constatar “en el año 1845 un corte decisivo: la crítica de las concepciones defendidas hasta ese momento y el comienzo de la elaboración de

⁷ Cf. *ibid*, p. 115 y ss.

⁸ L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Bari, Laterza, 1971, p. 384

⁹ L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 1996, p. 25

¹⁰ J. Zeleny, *La estructura lógica de “El Capital” de Marx*, Barcelona, Grijalbo, 1974, p. 217

un nuevo planteamiento teórico”¹¹.

En la *Ideología alemana* desarrolla Marx, junto a Engels, una crítica radical a la filosofía de los jóvenes hegelianos, que se distingue de manera fundamental de las realizadas con anterioridad. Las posiciones teóricas de los jóvenes hegelianos ya habían sido objeto de una crítica pormenorizada en la *Sagrada Familia*, pero no así el fundamento de las mismas, que Marx todavía compartía en ese momento. En la *Ideología alemana*, en cambio, la crítica no está dirigida simplemente a determinados planteamientos de la filosofía de los jóvenes hegelianos, sino que lo que se critica es la concepción teórica que está a la base de los mismos. Aquí se separa Marx por primera vez de Feuerbach y somete a crítica algunos de los conceptos fundamentales sobre los que se había basado su propia concepción antropológica hasta ese momento. Concretamente Marx rechaza el concepto de “esencia humana” (*menschliches Wesen*), a partir del cual se había articulado su argumentación en los escritos anteriores.

Muchos autores consideran, sin embargo, que ciertos conceptos fundamentales de los *Manuscritos económico-filosóficos*, y especialmente el concepto de “enajenación” (*Entfremdung*), siguen desempeñando un papel fundamental en la obra posterior de Marx. Esto ha sido defendido con especial insistencia por los autores de la denominada “Escuela de Budapest”, discípulos de Lukács, que sostienen que dicho concepto es también un elemento esencial del resto de la obra marxiana. I. Mészáros, uno de los más destacados representantes de dicha escuela, afirma que

“es inimaginable concebir la visión de Marx sin el concepto fundamental de enajenación. Pero una vez que se le concibe en sus líneas más amplias – en los *Manuscritos de 1844* –, es posible que el término general «retroceda» en la *presentación* ... Así, el retroceso del término general en el curso de la elaboración concreta de la compleja problemática de la enajenación no debe confundirse con el abandono del concepto mismo”¹²

Ahora bien, aunque la palabra enajenación u otras de su mismo campo semántico aparezcan en ocasiones en la obra posterior de Marx, resulta difícil entender cómo es posible que, habiendo renunciado Marx al concepto de esencia humana, pueda tener todavía algún sentido considerar que el hombre está enajenado de dicha esencia. Más bien que señalar la simple aparición de tales términos en distintos lugares de la

¹¹ M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, Münster, Westfälisches Dampfboot, 2001, p. 121

¹² I. Mészáros, *La teoría de la enajenación en Marx*, México, Era, 1978, p. 225

obra de Marx, lo que habría que hacer es determinar la *función teórica* que tienen en aquellos contextos en los que se presentan. Y entonces se pone de manifiesto que cuando aparecen ocasionalmente en su obra de madurez, se trata de afirmaciones de carácter muy general, sin un verdadero papel en la estructura de la argumentación. En las obras posteriores a los *Manuscritos económico-filosóficos*, el concepto de enajenación ha dejado de tener una función teórica.

Este tipo de interpretaciones señaladas parten en general de la esencial continuidad del pensamiento de Marx, o bien de que es en los *Manuscritos económico-filosóficos*, o incluso en escritos anteriores, donde se opera el cambio fundamental. Así, por ejemplo, G. Mårkus expresa “la convicción de que la concepción filosófica del hombre y de la historia, desarrollada por Marx en aquella obra temprana [los *Manuscritos económico-filosóficos*], se encuentra también en las obras posteriores e incluso en las más tardías”¹³. Y ciertamente dicha “convicción” se deriva del modo en que este autor considera la evolución teórica de Marx: sostiene que hay que “subrayar la continuidad entre las obras tempranas (en todo caso, las posteriores a 1843, fecha de la ruptura definitiva con el idealismo filosófico) y las obras posteriores”¹⁴. Para tratar de encontrar una continuidad en la obra de Marx al concepto de enajenación, Mårkus establece una distinción entre distintos tipos de concepción de la misma. Considera que Marx simplemente ha tratado “la problemática de la alienación ... según varios aspectos en sus distintas obras: en sus obras tempranas (ante todo en los *Manuscritos económico-filosóficos*) la ha estudiado desde el punto de vista del individuo; más tarde (principalmente en *La ideología alemana* y en los posteriores *Grundrisse*) desde el punto de vista de la sociedad”¹⁵. Mandel recurre a un expediente similar en su interpretación, distinguiendo entre una “concepción antropológica” de la enajenación en los primeros escritos y una “concepción histórica” en los escritos posteriores¹⁶.

¹³ G. Mårkus, *Marxismo y “antropología”*, Barcelona, Grijalbo, 1974, p. 5

¹⁴ Ibid., p. 7. También G. della Volpe sitúa en este mismo punto, en la *Crítica de la filosofía hegeliana del Estado*, el corte decisivo en la evolución teórica de Marx, señalando que hay que establecer “como fecha de la «ruptura» la de 1843”, que es según este autor donde Marx “la efectúa verdaderamente en cuanto crítica *materialista* de la razón pura y, por consiguiente, de la infecundidad de todo razonamiento (a priori) que no tome debidamente en cuenta la multiplicidad o la «materia» o lo extrarracional” (*Crítica dell’ideologia contemporanea. Saggi di teoria dialettica*, Roma, Editori Riuniti, 1967, p. 35). Esto le lleva igualmente a interpretar *El Capital* a partir de los planteamientos contenidos en esta obra de juventud y en las posteriores (cf. *ibid.*, p. 44 y ss.), si bien, dado que su interpretación parte de presupuestos distintos a las anteriormente citadas, le otorga una importancia mucho menor al concepto de “enajenación”.

¹⁵ G. Mårkus, *Marxismo y “antropología”*, op. cit., p. 57

¹⁶ Cf. E. Mandel, *La formation de la pensée économique de Karl Marx: de 1843 jusqu’à la rédaction du*

Pero en este tipo de interpretaciones no se tiene en cuenta que en estos escritos posteriores se trata sólo de afirmaciones de carácter muy difuso, sin dar lugar en ningún caso a una teoría coherente. Aquí se pone de manifiesto la importancia de diagnosticar rigurosamente la estructura teórica sobre la que se desarrolla la argumentación de Marx en sus distintas obras, para establecer la base desde la que poder confrontarse con aquellas interpretaciones que, partiendo de la existencia de una continuidad esencial en el pensamiento marxiano, fuerzan la interpretación de las obras posteriores para encontrarles a determinados conceptos una coherencia teórica que, de hecho, no existe.

En este sentido es preciso tener en cuenta que el concepto de enajenación y otros conceptos fundamentales relacionados con éste que operan en los primeros escritos de Marx forman parte de una concepción global que está enmarcada dentro de las coordenadas de la filosofía de Feuerbach, y que es esa *concepción global*, y no sólo determinados conceptos integrantes de la misma, lo que es abandonado por Marx en 1845. Ha sido también Althusser quien ha situado con más claridad la base del cambio de posición teórica de Marx en el abandono de la filosofía feuerbachiana:

“Se puede ver, en particular, hasta qué punto las obras de juventud de Marx están impregnadas del pensamiento de Feuerbach. No solamente la terminología marxista de los años 42-44 es feuerbachiana (la alienación, el hombre genérico, el hombre total, la «inversión» del sujeto en predicado, etc.) sino, lo que sin duda es más importante: el fondo de la *problemática filosófica* es feuerbachiano ... Marx verdaderamente no ha «liquidado», por retomar su expresión, esta problemática hasta 1845. *La ideología alemana* es el primer texto que marca la ruptura consciente y definitiva con la filosofía y la influencia de Feuerbach”¹⁷

En efecto, lo que ha hecho Marx en las obras anteriores a la *Ideología alemana* ha sido aplicar los conceptos de la filosofía de Feuerbach a la crítica de la política y de las relaciones sociales de los hombres. En los *Manuscritos económico-filosóficos*, donde Marx se dedica por primera vez al estudio de la economía política, son asimismo estos conceptos los que le suministran la base para llevar a cabo la crítica.

Por otra parte, en estos escritos se presenta incoativamente una cierta comprensión de la dialéctica que muchos intérpretes no sólo han convertido en una concepción cerrada y completa, sino que además han proyectado en las obras

“*Capital*”, Paris, Maspero, 1970, p. 153 y ss.

¹⁷ L. Althusser, *Pour Marx*, op. cit., p. 39

posteriores¹⁸. En los *Manuscritos económico-filosóficos*, Marx considera la historia como la realización de la esencia humana, una concepción que tiene todavía un marcado carácter especulativo. En estos escritos Marx se ha esforzado por superar la concepción ahistórica de Feuerbach, y para ello ha recurrido a determinados planteamientos fundamentales de la filosofía de Hegel. Se puede constatar en estos escritos la pretensión de Marx de aplicar a la historia la dialéctica hegeliana, tomando como base para ello el concepto hegeliano de trabajo tal y como aparece expuesto en la *Fenomenología del Espíritu*. Partiendo de aquí, Marx va a desarrollar una concepción de la historia como el proceso de autogeneración del hombre a través de su propio trabajo.

Esta concepción antropológica de la historia, todavía especulativa, será superada en la concepción materialista de la historia que Marx desarrolla junto a Engels en la *Ideología alemana*, en la cual el concepto de “esencia humana” deja de tener un papel teórico en la argumentación, y es sustituido por la investigación de las *relaciones sociales* que establecen los hombres en su proceso material de vida. Marx abandonará el idealismo latente en sus primeros escritos y fundará su concepción de la realidad social y de la conciencia en términos definitivamente materialistas. La crítica en esta obra tiene como blanco fundamental las ilusiones idealistas de los jóvenes hegelianos, que pretenden transformar las relaciones sociales simplemente transformando la expresión de dichas relaciones en la conciencia de los hombres. En este momento Marx comprende claramente que la conciencia es una forma determinada de la realidad social que constituye la base de la misma, y que es necesario transformar en primer lugar las relaciones sociales de los hombres para poder transformar la conciencia, que no es otra cosa que la expresión espiritual de dicha realidad social. Con este cambio de planteamiento ya no tiene cabida la concepción dialéctica de la historia a la que apuntaba en determinados puntos la concepción anterior de Marx.

¹⁸ La obra de W. Schmied-Kowarzik, como se ha indicado anteriormente, constituye una de las expresiones más nítidas de esta línea interpretativa: “Las bases de la presente formación social sólo puede ser desplegada en la lógica de la enajenación si antes son aclarados los fundamentos de posibilidad de una enajenación de la praxis social, así como de la posibilidad de su supresión, es decir, si se comprende y se desarrolla filosóficamente la dialéctica histórica de la praxis social. Este fundamento dialéctico lo presupone Marx en su análisis crítico del capital; en este sentido, no explicita otra vez el presupuesto dialéctico fundamental, pero argumenta implícita y explícitamente en *El Capital* a partir de la dialéctica de la praxis social” (*Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie*, op. cit., p. 124). También Hyppolite se expresa con una claridad considerable a este respecto: “Quien ignora la dialéctica de la *alienación* desarrollada por Hegel y Feuerbach ... no puede comprender el movimiento dialéctico que constituye la esencia de *El Capital*” (*Études sur Marx e Hegel*, op. cit., p. 110).

1.1. La filosofía antropológica de Feuerbach como modelo metodológico de la crítica

El contexto histórico en el que Marx accede al mundo académico de la filosofía a su llegada a Berlín es el de la confrontación entre los viejos hegelianos y los jóvenes hegelianos, las alas de derecha e izquierda en que se dividió la escuela hegeliana tras la muerte de Hegel. Los primeros sostenían una interpretación conservadora de la filosofía de Hegel, mientras que los segundos trataron de desarrollar la dimensión crítica de la misma. La polémica entre ambos grupos de discípulos de Hegel gira desde un primer momento en torno a la relación entre la filosofía y la religión. Los viejos hegelianos parten de la reconciliación entre ambas; siguen el planteamiento hegeliano de que la filosofía tiene el mismo contenido que la religión, y que la diferencia entre ambas consiste en que la filosofía aborda este contenido en la forma del concepto, mientras que la religión lo hace en la forma de la representación. Los jóvenes hegelianos, por el contrario, consideran que este planteamiento se debe a la acomodación de Hegel a los poderes existentes, pero que es contrario al verdadero núcleo de su pensamiento. Los jóvenes hegelianos intentarán liberar este núcleo de la filosofía de Hegel, y llevarán a cabo una crítica de la religión a partir de los mismos supuestos de la filosofía hegeliana.

En el año 1841 Feuerbach publicó *La esencia del cristianismo*, una obra en la que realiza una crítica radical de la religión que tendrá una fuerte influencia entre los jóvenes hegelianos. Con esta obra se supera por primera vez la filosofía de la autoconciencia de raíz hegeliana que había constituido el armazón teórico de la crítica de los jóvenes hegelianos. Lo esencial del planteamiento de Feuerbach consiste en invertir la representación religiosa de que Dios ha creado al hombre por la concepción de que Dios ha sido producido por el hombre mismo, a partir de la proyección en un ser exterior a él de su propia esencia genérica:

“El hombre – éste es el secreto de la religión – objetiva su esencia y se hace a su vez *objeto* de esta esencia objetivada y transformada en un sujeto, en una persona; se piensa y se es objeto, pero como *objeto de un objeto*, de otra esencia”¹⁹

Dios aparece así como la objetivación de las fuerzas esenciales del hombre,

¹⁹ Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Gesammelte Werke 5, Berlin, Akademie-Verlag, 1974, p. 71

como un ser en el que éste intuye su esencia como algo extraño a él, de modo que el hombre queda enajenado de su propia esencia:

“Dios es la esencia más propia y subjetiva del hombre *separada y apartada*, por lo que éste no puede actuar *a partir de sí*, pues todo lo bueno proviene de Dios. Cuanto más *subjetivo*, cuanto más humano es Dios, tanto más se *enajena* el hombre de su *subjetividad*, de su humanidad, porque Dios es en sí y para sí su yo *enajenado*, pero que a su vez vuelve a apropiarse”²⁰

La crítica de Feuerbach está dirigida a la superación de la enajenación religiosa a través de la restitución al hombre de lo que constituye su esencia genérica, remitiéndola de manera inmediata a sí mismo. Esta crítica a la religión pretende, por tanto, colocar al hombre en el lugar que tradicionalmente había sido atribuido a Dios, transformar la *teología* en *antropología*. Refiriéndose a la crítica feuerbachiana, Marx dirá en la *Introducción a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho*: “La crítica de la religión está básicamente terminada en Alemania, y la crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica”²¹.

Feuerbach hace extensiva su crítica de la religión a la crítica de la filosofía especulativa de Hegel. Considera que la superación de la religión en la filosofía que lleva a cabo el idealismo absoluto hegeliano no hace más que instituir una teología secularizada²². Por ello afirma Feuerbach que en la filosofía hegeliana el hombre queda enajenado del mismo modo que en la religión tradicional. Sin embargo, la filosofía de Hegel constituye, aunque en forma enajenada, el comienzo de la “filosofía del futuro”, por lo que dicha filosofía es el estadio de transición necesario desde la religión, en la que el hombre queda enajenado de su propia esencia, a la filosofía antropológica, en la que el hombre recupera definitivamente su esencia genérica y se hace consciente de sí mismo de manera inmediata, sin tener que proyectar sus propias fuerzas esenciales en algo ajeno a él. Feuerbach considera, pues, que la proyección de la esencia humana en las determinaciones de la idea absoluta constituye ya un progreso importante respecto a la representación religiosa de un Dios personal. La filosofía antropológica

²⁰ Ibid., p. 73

²¹ *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW 1, p. 378

²² Adorno se ha referido a la necesidad con que está abocada a este fin la filosofía hegeliana: “La doctrina idealista del absoluto trata de absorber la trascendencia teológica como proceso, de llevarla a una inmanencia que no admite ningún absoluto independiente de condiciones ónticas. La disonancia más profunda del idealismo es quizás que, por un lado, ha de consumir la secularización extrema para no sacrificar su pretensión de totalidad y, sin embargo, por otro lado, sólo puede expresar su fantasma del absoluto, la totalidad, en categorías teológicas” (*Negative Dialektik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985, p. 201).

feuerbachiana tiene la pretensión de consumir esta tendencia ya iniciada por la filosofía de Hegel: “La nueva filosofía es la *realización* de la filosofía hegeliana, y en general de toda la filosofía anterior”²³. Dado que Feuerbach ve en el sistema hegeliano la consumación de la filosofía moderna, considera que “la *necesidad y justificación históricas*” de su antropología filosófica está en la crítica de dicho sistema²⁴.

Frente a las anteriores críticas de los jóvenes hegelianos al pensamiento de Hegel, que no hacían más que tomar determinados aspectos del mismo y confrontarlos con la totalidad del sistema – por lo que permanecían presos del pensamiento hegeliano, como Marx pondrá de manifiesto en repetidas ocasiones –, Feuerbach fue el primero en realizar una crítica en profundidad de la filosofía hegeliana, en la que se esfuerza por mostrar que ésta es en realidad teología racionalizada y que la esencia de la misma se encuentra en el *hombre*. Para abandonar definitivamente la teología hay que abandonar la filosofía de Hegel, que como racionalización de la teología constituye el último reducto de ésta. Feuerbach sostiene en este sentido que “la doctrina hegeliana de que la naturaleza, la realidad es *puesta* por la idea – es sólo la expresión *racional* de la doctrina teológica de que la naturaleza ha sido creada por Dios, el ser material por un ser inmaterial, es decir, abstracto. Al final de la «Lógica» la idea absoluta es llevada incluso a una nebulosa «*decisión*» para documentar por su propia mano su descendencia del cielo teológico”²⁵. Feuerbach señala que Hegel hace “del *más allá de la teología* el *más acá*, pero para ello ha hecho del *más acá del mundo real* el *más allá*”²⁶, por lo que a pesar de su afirmación de inmanencia, la filosofía de Hegel está afectada de trascendencia teológica²⁷. La pretensión de Feuerbach es sustituir el planteamiento de raíz teológica de Hegel por un planteamiento antropológico, poniendo el hombre a la base. De lo que trata en esta crítica a Hegel es de poner de manifiesto que el verdadero contenido de la misma lo constituye el hombre real, pero que dicho contenido permanece oculto para Hegel.

²³ Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (§ 20), Gesammelte Werke 9, Berlin, Akademie-Verlag, 1970, p. 295

²⁴ Ibid. (§ 19), p. 295

²⁵ Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, Gesammelte Werke 9, Berlin, Akademie-Verlag, 1970, p. 258

²⁶ Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (§ 24), op. cit., p. 303

²⁷ K. Löwith ha indicado en referencia a este aspecto de la filosofía de Hegel que “la intuición intelectual de la especulación hegeliana es un pensar que está construido en la identidad consigo mismo, y lo que alcanza no es *este* mundo real, sino únicamente la inmanentización de un tras mundo teológico. La tesis hegeliana de la razón de lo real hay que explicarla asimismo a partir de la teología cristiana” (*Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart, Metzler, 1988, p. 179-180).

Esta crítica de Feuerbach ejercerá una enorme influencia sobre el joven Marx, hasta el punto de que en la bibliografía sobre el tema se habla en ocasiones del “Marx feuerbachiano”. Esto, sin embargo, es discutido por algunos autores. Lefebvre, por ejemplo, sostiene que “el estudio del desarrollo del pensamiento de Marx no muestra un «periodo feuerbachiano», sino una integración y al mismo tiempo una crítica continua del pensamiento de Feuerbach”²⁸. A mi juicio, la influencia de Feuerbach sobre Marx en una primera etapa de su evolución intelectual es de tal magnitud que sí se puede hablar de un “periodo feuerbachiano”, como trataré de mostrar en los siguientes apartados. Sin embargo, Lefebvre lleva parcialmente razón al afirmar que no se trata de una aceptación acrítica del pensamiento de Feuerbach; ciertamente, Marx realiza una *asimilación crítica* de dicho pensamiento y ya desde el primer momento se pueden apreciar determinados enfoques que trascienden los planteamientos feuerbachianos. Es importante también atender a esta dimensión, para comprender la génesis y el sentido de la “concepción materialista de la historia”, a partir de la cual Marx romperá definitivamente con la concepción antropológica sostenida hasta ese momento, y que constituirá la base que, tras sucesivas reelaboraciones, acabará constituyendo la posición teórica desde la que desarrollará su obra de crítica de la economía política. La importancia que en este sentido tiene la comprensión de la filosofía feuerbachiana ha sido subrayada por Althusser: “Como la ruptura con Feuerbach se encuentra en el punto decisivo de la constitución de la posición teórica definitiva de Marx, el conocimiento de Feuerbach representa, a este respecto, un medio de acceso irremplazable y lleno de implicaciones teóricas a la posición filosófica de Marx”²⁹.

La influencia de Feuerbach se circunscribe básicamente a los años 1843 y 1844. En estos años Marx reconoce repetidamente el gran progreso que supone el materialismo antropológico de Feuerbach frente al materialismo mecanicista anterior. La valoración altamente positiva que tiene de Feuerbach en este periodo la expresan claramente sus afirmaciones en los *Manuscritos económico-filosóficos*: “La crítica positiva en general y, por tanto, también la crítica positiva alemana de la economía política debe su verdadera fundamentación a los descubrimientos de *Feuerbach* ... Sólo de *Feuerbach* data la crítica *positiva* humanista y naturalista. Cuanto más silencioso, tanto más seguro, profundo, amplio y permanente es el efecto de los escritos

²⁸ H. Lefebvre, *Le matérialisme dialectique*, Paris, Quadrige, 1990, p. 59

²⁹ L. Althusser, *Pour Marx*, op. cit., p. 42

feuerbachianos, los únicos escritos desde la «Fenomenología» y la «Lógica» de Hegel en los que está contenida una revolución teórica real”³⁰. También señala Marx que “*Feuerbach* es el único que tiene una relación *seria y crítica* con la dialéctica hegeliana y el único que ha hecho verdaderos descubrimientos en este terreno; es quien ha superado verdaderamente la vieja filosofía”³¹.

Marx adopta ciertamente el planteamiento humanista y naturalista de Feuerbach, pero mientras éste lo aplicaba básicamente a la crítica de la religión, Marx dirige su crítica al ámbito de la política y de la economía. Esto le obliga a redefinir ciertos conceptos fundamentales del pensamiento feuerbachiano, dotándolos de un contenido que va más allá del horizonte teórico de Feuerbach.

El concepto fundamental que Marx toma de Feuerbach y que va a constituir el nervio fundamental de su crítica es el concepto de “enajenación”. Marx extrae este concepto de la crítica religiosa de Feuerbach y lo aplica a la política, primero para llevar a cabo la crítica de la filosofía política de Hegel, en el manuscrito de la *Crítica de la filosofía hegeliana del Estado*, y después para desarrollar una crítica global de las formas políticas burguesas, en los escritos de los *Anuarios franco-alemanes*. Posteriormente, este concepto constituirá también hilo conductor de la crítica de la economía política que realiza en los *Manuscritos económico-filosóficos*.

Otro elemento del pensamiento de Feuerbach que tendrá una influencia decisiva en la argumentación marxiana ya desde sus primeros escritos es la crítica a la *inversión sujeto-predicado* que se presenta en la filosofía de Hegel. Feuerbach propone, frente a ello, invertir a su vez la filosofía hegeliana:

“El método de la crítica reformadora de la *filosofía especulativa* no se distingue del ya utilizado en la *filosofía de la religión*. Sólo tenemos que convertir *el predicado* en *sujeto* y así, como *sujeto*, convertirlo en *objeto* y *principio* – por tanto, sólo tenemos que *invertir* (*umkehren*) la filosofía especulativa, y tendremos la verdad al descubierto, pura y desnuda”³²

Feuerbach había considerado que la operación fundamental que constituye el idealismo hegeliano consiste en tomar un predicado del hombre e hipostasiarlo como sujeto autónomo. Afirma que el espíritu absoluto hegeliano no es más que la *inversión especulativa* del espíritu finito del hombre, que Hegel convierte en sujeto abstrayendo

³⁰ *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW 40, p. 468

³¹ *Ibid.*, p. 569

³² Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, op. cit., p. 244

de todas las determinaciones propiamente humanas. Esto le permite a Hegel considerar el espíritu como algo independiente del hombre, que en lugar de ser un predicado de éste es el sujeto absoluto del cual el hombre constituye su forma de existencia autoconsciente. Por ello dirá Feuerbach que “la marcha que ha seguido hasta ahora la filosofía especulativa de lo abstracto a lo concreto, de lo ideal a lo real, es un camino invertido. Por este camino no se llega nunca a la realidad *objetiva, verdadera*, sino siempre sólo a la *realización de sus propias abstracciones*”³³.

Así pues, dado que la filosofía hegeliana se construye a partir de la inversión de la verdadera relación sujeto-predicado, Feuerbach considera que hay que invertir la filosofía especulativa para alcanzar la verdad contenida en la misma. Marx va a seguir este “método de la crítica reformadora de la *filosofía especulativa*” en su confrontación con la filosofía política de Hegel:

“La subjetividad es una determinación del sujeto, la personalidad una determinación de la persona. En lugar de aprehenderlos sólo como predicados de sus sujetos, Hegel autonomiza los predicados y luego hace que se transformen de modo místico en sus sujetos. La existencia de los predicados es el sujeto: por tanto, el sujeto es la existencia de la subjetividad, etc. Hegel autonomiza los predicados, los objetos, pero los autonomiza separados de su independencia real, de su sujeto. Entonces aparece el sujeto real como resultado, mientras que hay que partir del sujeto real y considerar su objetivación”³⁴

A partir de este planteamiento fundamental, Marx va a criticar el modo en que el idealismo hegeliano toma las ideas como algo autónomo, en lugar de considerarlas como el resultado de un proceso cuyo fundamento último es, según considera Marx siguiendo a Feuerbach, el hombre, que debe constituir el punto de partida de todo conocimiento: “El verdadero camino está puesto de cabeza. Lo más simple es lo más complejo y lo más complejo es lo más simple. Lo que debería ser el punto de partida se convierte en el resultado místico, y lo que debería ser el resultado racional se convierte en el punto de partida místico”³⁵.

Feuerbach sustituye la autoconciencia por el hombre, y su proyecto teórico consiste en determinar la “esencia del hombre” a partir de la *sensibilidad*, que contrapone a las abstracciones hegelianas como fundamento de todo conocimiento

³³ Ibid., p. 251

³⁴ *Kritik der Hegelschen Staatsrechts*, MEW 1, p. 224

³⁵ Ibid., p. 242

verdadero³⁶. Opone la *intuición* como forma de aprehensión de la realidad sensible, en la cual se da lo singular, al *pensamiento*, que es el medio de lo universal y que no puede alcanzar, por tanto, lo singular tal y como se da en la experiencia sensible. Feuerbach considera que el pensamiento, que se mueve sólo en el ámbito de la abstracción, no puede llegar a aprehender la realidad sensible sólo a partir de sí mismo. Adopta así una posición teórica en la que establece la sensibilidad como el momento determinante del conocimiento, afirmando que el objeto en su verdadero significado está dado sólo por los sentidos, que “sólo un ser sensible es un ser *verdadero*, un ser *real*, sólo la sensibilidad es *verdad y realidad*”³⁷. La posición “sensualista” de Feuerbach considera, pues, que la sensibilidad es la fuente última de conocimiento, en el sentido de que es a través de la sensibilidad, y no a través del pensamiento, como se nos dan los objetos.

El eje central de la crítica de Feuerbach a Hegel gira a partir de aquí en torno a la *diferencia irreductible entre el ser y el pensamiento*. Feuerbach impugna la reducción que opera Hegel del ser al pensamiento, y mantiene tajantemente la diferencia entre ser y ser-pensado. En su polémica contra el idealismo hegeliano, se esfuerza en poner de manifiesto que la naturaleza no es el mero ser otro del yo, sino que el yo es objeto natural al mismo tiempo que sujeto. Feuerbach comprende al hombre como un ser pasivo a la vez que activo, e insiste en la independencia del objeto respecto del sujeto. Privilegia la relación pasiva con el objeto frente a la relación activa, subrayando el momento de la receptividad o sensibilidad frente al momento espontáneo o reflexivo³⁸. Frente a la filosofía hegeliana declara Feuerbach que

“la prueba de que algo *es* no tiene otro sentido sino que algo *no es solamente pensado*. Pero esta prueba no puede sacarse *del pensamiento mismo*. Si a un objeto del pensamiento debe agregársele el *predicado del ser*, entonces tiene que *agregársele algo distinto del pensamiento* ... En el pensamiento como tal me encuentro en identidad conmigo mismo, soy el señor absoluto; ahí no me contradice nada; ahí soy juez y parte al mismo tiempo, por consiguiente, ahí no hay ninguna diferencia crítica entre el objeto y mi pensamiento de él. Pero cuando se trata del *ser* de

³⁶ A. Schmidt ha insistido en la fundamental dimensión crítica que tiene este planteamiento feuerbachiano: “El sensualismo de Feuerbach tiene una función crítico-polémica, no dogmática; es correctivo, no negación abstracta de lo lógico, a lo que, a diferencia de Hegel, no se le permite continuar en línea recta en la identidad consigo mismo” (*Feuerbach o la sensualidad emancipada*, Madrid, Taurus, 1975, p. 77).

³⁷ Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (§ 32), op. cit., p. 316

³⁸ En este sentido señala Marcuse que “la concepción de Feuerbach del ego invierte la concepción tradicional, que motivó la filosofía moderna desde Descartes. El ego, según Feuerbach, es primordialmente receptivo, no espontáneo; determinado, no autodeterminante; es el sujeto pasivo de la percepción, no el sujeto activo del pensamiento” (*Reason and revolution. Hegel and the rise of social theory*, op. cit., p. 271).

un objeto no me puedo preguntar sólo a mí mismo, tengo que interrogar a testigos *diferentes de mí*. Estos testigos diferentes de mí como pensante son los sentidos. Ser es algo en que no *participo* sólo yo, sino también los otros, sobre todo también el *objeto* mismo. Ser significa ser *sujeto*, significa ser *para sí*. Y verdaderamente no es lo mismo si soy sujeto o sólo objeto, un ser para mí mismo o sólo un ser para otro ser, es decir, sólo un pensamiento”³⁹

Feuerbach critica a Hegel que su afirmación de lo sensible es sólo aparente, pues tal afirmación sólo se produce en tanto que lo sensible es subsumido en las categorías lógicas en que la conciencia lo aprehende: “Hegel es un pensador que se *sobrepuja* a sí mismo en el pensamiento – quiere aprehender *la cosa misma*, pero *en el pensamiento* de la cosa, quiere estar *fuera* del pensamiento, pero *en el pensamiento* mismo – de ahí la dificultad de captar el concepto «concreto»”⁴⁰.

La crítica de Feuerbach a la filosofía hegeliana incidirá en el hecho de que el ser es concebido ya desde el principio como pensamiento. De este modo puede Hegel convertir al ser en un modo derivado del pensamiento, en un mero “predicado del pensamiento”. Frente a la primacía del movimiento del pensar establecida por Hegel, Feuerbach parte de la naturaleza como realidad primaria. De aquí saca Feuerbach una consecuencia fundamental respecto a la relación entre el ser y el pensamiento, que tendrá una influencia decisiva en los escritos de juventud de Marx y que éste orientará en un sentido social para fundamentar su posición materialista. Dicha conclusión aparece formulada de manera pregnante en el siguiente pasaje de las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*:

“La verdadera relación del pensamiento con el ser es ésta: El *ser* es *sujeto*, el *pensamiento* es *predicado*; pero un predicado tal que contiene la *esencia* de su sujeto. El pensamiento es a partir del ser, pero el ser no es a partir del pensamiento. El ser es a partir de sí y por medio de sí (*Sein ist aus sich und durch sich*) – el ser es dado sólo por el ser – el ser tiene su fundamento en sí mismo, porque sólo el ser es sentido, razón, necesidad, verdad, en suma, sólo el ser es todo en todo”⁴¹

Para Hegel, la naturaleza no tiene existencia verdadera, sólo la tiene la idea, que es ser en sí y para sí, ser retornado a sí mismo. La naturaleza es *puesta* por el espíritu, y

³⁹ Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (§ 25), op. cit., p. 303-304

⁴⁰ Ibid. (§ 30), p. 313-314. Respecto a esta pretensión inherente a la filosofía hegeliana dice Adorno que “precisamente a través del idealismo absoluto, que no deja que nada permanezca fuera del sujeto expandido hasta lo infinito, sino que introduce todo a la fuerza dentro del circuito de la inmanencia, se extingue la oposición entre la conciencia, que confiere forma y sentido, y la mera materia” (*Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974, p. 12).

⁴¹ Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, op. cit., p. 258

es éste el que hace de la naturaleza un *presupuesto* suyo. El espíritu es, por tanto, la verdad de la materia, ésta no tiene verdad alguna en sí misma. La crítica materialista a Hegel, tanto la de Feuerbach como la de Marx, se centró en el punto más débil de la filosofía hegeliana, el “surgimiento” de la naturaleza desde la lógica. Respecto a este proceso afirma Hegel:

“La idea que es *para sí*, *considerada* en esta unidad consigo, es *intuir*; y la idea que intuye es *naturaleza*. Pero como intuición la idea es puesta por la reflexión externa en la determinación unilateral de la inmediatez o la negación. La *libertad* absoluta de la idea es, sin embargo, que no transita meramente a la *vida*, que tampoco como conocimiento finito la hace *parecer* en sí, sino que se *decide* en la absoluta verdad de sí misma a *desprender de sí* libremente (*frei aus sich zu entlassen*) como *naturaleza* el momento de su particularidad o del primer determinar y ser otro, la *idea inmediata* como su reflejo”⁴²

Ciertamente Hegel no comprende este tránsito como un proceso real, el surgimiento de la naturaleza a partir de la idea lógica no significa un surgir en el tiempo, de modo que en un momento del tiempo existiera sólo la idea y en un momento posterior surgiese de ella la naturaleza. Para Hegel de lo que se trata aquí es de la eternidad de la idea:

“El *manifestarse*, que como *manifestarse* de la idea *abstracta* es transición inmediata, *devenir* de la naturaleza, es, como manifestarse del espíritu, que es libre, *poner* (*setzen*) a la naturaleza como *su* mundo; un poner que como reflexión es, al mismo tiempo, *presuponer* (*voraussetzen*) el mundo como naturaleza independiente”⁴³

Pero Hegel no puede dejar de servirse de determinaciones temporales al referirse al surgimiento del mundo, por mucho que quiera comprenderlo como no surgido. A pesar de su afirmación de que el surgimiento de la naturaleza es un proceso atemporal, no puede evitar utilizar adverbios temporales como “antes” y “después”, que sólo se pueden comprender temporalmente. Esto se puede ver, por ejemplo, en el “Concepto general de la lógica”:

“Por consiguiente, la lógica tiene que ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. *Este reino es la verdad tal y como es en y para sí misma, sin envoltura*. Puede decirse, por tanto, que este contenido es *la exposición de Dios, tal como es en*

⁴² Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I* (§ 244), Werke 8, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986, p. 393

⁴³ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III* (§ 384), Werke 10, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986, p. 29

su esencia eterna antes de la creación (vor der Erschaffung) de la naturaleza y de un espíritu finito”⁴⁴

Lo que se desprende de la crítica de Feuerbach a Hegel es que esto tiene su causa en el hecho de que la filosofía hegeliana pretende ser una crítica de la metafísica tradicional, pero está situada en la misma posición que ésta. Feuerbach critica que la pretensión hegeliana de concebir la “esencia” desde la perspectiva del movimiento, como devenir, es puramente aparente, que la incorporación del movimiento al concepto constituye una contradicción en los términos:

“La filosofía especulativa ha hecho del *desarrollo separado del tiempo (von der Zeit abgesonderte Entwicklung)* una forma, un atributo del absoluto. Pero esta separación del desarrollo respecto del tiempo es una verdadera obra maestra de *arbitrariedad especulativa*, y la prueba concluyente de que los filósofos especulativos han hecho con su absoluto exactamente lo mismo que los teólogos con su Dios, que tiene todos los afectos del hombre *sin afecto*, ama *sin amor*, se encoleriza *sin cólera*. Desarrollo sin tiempo es tanto como desarrollo *sin desarrollo*. La proposición: el ser absoluto se desarrolla a partir de sí mismo – es por lo demás una proposición verdadera, razonable sólo que *a la inversa*. Por consiguiente, tiene que decir: sólo un ser que se desarrolla, que se despliega temporalmente es un ser *verdadero*, un ser *real*, un ser *absoluto*”⁴⁵

Feuerbach afirma que la filosofía idealista considera la naturaleza como producto del espíritu, pero no comprende que tal producción lo es sólo en el sentido de una deducción subjetiva o formal, pero en ningún caso de una producción real, objetiva. El concepto polémico fundamental de Feuerbach es el de “abstracción”: “Abstraer significa poner la *esencia* de la naturaleza *fuera de la naturaleza*, la *esencia* del hombre *fuera del hombre*, la *esencia* del pensamiento *fuera del acto de pensar*. La filosofía hegeliana ha *enajenado* al hombre *de sí mismo (den Menschen sich selbst entfremdet)*, en tanto que todo el sistema descansa sobre estos actos de abstracción”⁴⁶.

Esta crítica feuerbachiana ha tenido una influencia determinante en el joven Marx, y va a constituir el eje central que articulará su crítica a la filosofía especulativa hegeliana en los *Manuscritos de París*:

“La abstracción que se concibe como abstracción se sabe como nada; la abstracción se tiene que abandonar a sí misma (*sie muß sich, die Abstraktion, aufgeben*), y así llega a un ser que es precisamente su contrario, a la *naturaleza*. Por lo tanto, toda la Lógica es la demostración de que

⁴⁴ Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Werke 5, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986, p. 44

⁴⁵ Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, op. cit., p. 252-253

⁴⁶ Ibid., p. 247

el pensamiento abstracto no es nada para sí, que la idea absoluta no es nada para sí, que sólo la naturaleza es algo”⁴⁷

Marx aborda aquí ciertamente el problema de la relación entre razón y naturaleza desde unas coordenadas antropológicas y materialistas tomadas de Feuerbach. Pero frente a éste, Marx no va a limitarse a negar la pretensión idealista de la naturaleza como algo derivado o subordinado al espíritu, sino que va a interpretar en términos materialistas lo que el idealismo expresa de manera mistificada como “creación del mundo”: no es más que la trasposición en términos idealistas de la “actividad objetiva” a través de la cual los hombres producen su mundo.

Marx también se distancia del materialismo antropológico de Feuerbach en la medida en que en éste no tiene cabida la *historia*, y va a introducir, a través del concepto hegeliano de trabajo, una dimensión histórica y social que trasciende el horizonte teórico feuerbachiano. La introducción de este concepto le permite alcanzar una comprensión más amplia tanto del objeto como del sujeto, según la cual ni “los objetos *humanos* son los objetos naturales como se ofrecen inmediatamente, ni el *sentido humano* como *es* inmediatamente, como es objetivamente, es sensibilidad *humana*, objetividad humana. Ni la naturaleza – objetivamente – ni la naturaleza subjetiva se da inmediatamente de manera adecuada a la esencia *humana*”⁴⁸.

El concepto de *trabajo*, que ocupa un lugar central en los *Manuscritos de París*, constituye el primer intento de Marx de poner de manifiesto la dimensión activa del sujeto, pero frente a la manera idealista de entender dicha actividad, como actividad del pensamiento, espontánea o reflexiva, Marx la entiende como actividad práctica y transformadora de lo real.

Distanciándose ya en los *Manuscritos de París* de la posición puramente contemplativa de Feuerbach, Marx transforma lo que en éste es simplemente intuición sensible en praxis. La actividad propia del hombre, como elaboración del objeto, es superación de éste en su forma independiente, y con ello constituye la afirmación del mismo. Feuerbach sólo concibe la praxis abstractamente como opuesta a la teoría. El conocimiento para él se deriva de la percepción sensible, que deja ser a los objetos naturales tal como son en sí, fuera del pensamiento. Marx acepta sólo parcialmente el sensualismo de Feuerbach, rechazando su carácter contemplativo, al que opone el

⁴⁷ *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW 40, p. 585

⁴⁸ *Ibid.*, p. 579

concepto de praxis como actividad transformadora del objeto:

“De modo que los *sentidos* han devenido *teóricos* inmediatamente en su praxis. Se relacionan con la *cosa* por mor de la cosa, pero la cosa misma es una conducta *humana objetiva* (*die Sache selbst ist ein gegenständliches menschliches Verhalten*) hacia sí misma y hacia el hombre, y viceversa. Por ello la necesidad o el goce han perdido su naturaleza *egoísta* y la naturaleza su mera *utilidad*, en tanto que la utilidad se ha convertido en utilidad *humana*”⁴⁹

Marx entiende al hombre, siguiendo a Feuerbach, como formando parte intrínsecamente de la naturaleza. Pero la relación con la naturaleza se establece para Marx a través del trabajo. Este metabolismo del hombre con la naturaleza significa, en última instancia, que ésta se encuentra en relación consigo misma. El trabajo es concebido por Marx en este momento, por tanto, en una dimensión naturalista como el proceso a través del cual la naturaleza se media consigo misma. Pero el hombre sólo puede consumir su relación con la naturaleza en la sociedad, únicamente “la *sociedad* es la unidad esencial completa entre el hombre y la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el humanismo realizado de la naturaleza”⁵⁰.

Ahora bien, la sociedad no permanece inmutable con el paso del tiempo, sino que se transforma históricamente. Y la evolución histórica de la sociedad no sólo transforma los objetos, sino también los sentidos humanos con los que son percibidos los objetos; si bien el nivel alcanzado por cada individuo depende del grado en que haya interiorizado los resultados de la historia evolutiva anterior, y este grado no es el mismo en todos los individuos de la sociedad. Así pues, Marx concibe la relación entre el hombre y la naturaleza partiendo del sensualismo de Feuerbach, al comprender que dicha relación se puede captar a través de los sentidos. Pero va más allá de la concepción feuerbachiana al considerar que la misma sensibilidad se constituye históricamente, que los sentidos se conforman con el desarrollo histórico. Por lo tanto, en la mediación del hombre con la naturaleza que se realiza a través del trabajo no sólo se transforma la naturaleza, sino también los sentidos, y es en el estadio social superior del comunismo donde se cumple la naturalización del hombre y la humanización de la naturaleza. El comunismo es entendido por Marx en estos momentos como el estado del humanismo y el naturalismo consumados.

⁴⁹ Ibid., p. 540

⁵⁰ Ibid., p. 538

Finalmente, es importante señalar también, para comprender la dependencia teórica de Marx en este periodo de su evolución intelectual respecto de Feuerbach, a pesar de los elementos nuevos que introduce en la concepción de éste, que cuando pone la dimensión social en el centro de su comprensión del hombre está partiendo asimismo de planteamientos centrales de la filosofía de Feuerbach. En efecto, éste subraya constantemente que el pensamiento tiene su base en la sensibilidad, pero no entiende bajo este rótulo sólo la realidad corpórea, sino también las relaciones sociales de los hombres. Reconoce que el empirismo está en lo cierto al derivar las ideas de los sentidos, pero olvida que para el hombre el objeto sensible más importante es el hombre mismo. Al idealismo le da la razón en tanto que ve el origen de las ideas en el hombre, pero le critica que en ello sólo tenga en cuenta al yo aislado en su autosuficiencia. Frente a ello, Feuerbach afirma que

“sólo por medio de la comunicación, sólo a partir de la conversación del hombre con el hombre surgen las ideas. A los conceptos, a la razón en general, no se llega solo, sino que se llega únicamente en unión con otros. Hacen falta dos seres humanos para engendrar al ser humano – al espiritual tanto como al físico: la comunidad del hombre con el hombre (*die Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen*) es el primer principio y criterio de la verdad y la universalidad”⁵¹.

En este mismo sentido señala Feuerbach que “la *esencia* del hombre está contenida sólo en la comunidad, en la *unidad del hombre con el hombre* – una unidad que se basa sólo en la *realidad* de la *diferencia* entre yo y tú”⁵², de lo que concluye que el “principio último y supremo de la filosofía es la *unidad del hombre con el hombre*”⁵³.

Esto permite comprender la afirmación de Marx en los *Manuscritos de París* de que Feuerbach realiza “la fundamentación del *verdadero materialismo* y de la *ciencia real*, en tanto que hace de la relación social «del hombre con el hombre» el principio fundamental de la teoría”⁵⁴.

⁵¹ Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (§ 42), op. cit., p. 324

⁵² Ibid. (§ 61), p. 339

⁵³ Ibid. (§ 65), p. 340

⁵⁴ *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW 40, p. 570

1.1.1. De la crítica de la filosofía política de Hegel a la crítica de las formas políticas burguesas

La primera crítica propiamente dicha de Marx a la filosofía hegeliana la constituye el manuscrito de Kreuznach conocido como *Crítica de la filosofía hegeliana del Estado* (1843)⁵⁵. Aquí puede percibirse por primera vez con claridad la influencia de la filosofía de Feuerbach sobre sus planteamientos. El hilo conductor de la crítica lo constituye la idea feuerbachiana de la inversión de sujeto y predicado que opera sistemáticamente en la filosofía hegeliana: “Lo importante es que Hegel convierte en todas partes la idea en sujeto y el sujeto verdadero, real ... en predicado”⁵⁶. A partir de aquí Marx va desenmascarando progresivamente las mistificaciones de la exposición hegeliana, poniendo de manifiesto que en ella se presenta “aparentemente una identidad, *el mismo sujeto*, pero en una determinación *esencialmente distinta*, por lo que es en verdad un sujeto *doble*, y esta *identidad ilusoria* ... es mantenida artificialmente por la reflexión”⁵⁷.

La crítica de Marx parte de que el “sujeto real” es el hombre. Objeta a la filosofía política de Hegel que la esfera política está separada de la vida real de los hombres, que se convierte en un ámbito separado que adquiere una existencia autónoma frente a los hombres reales, lo cual tiene como consecuencia que el hombre quede enajenado de su esencia genérica. El Estado es para Marx en estos momentos “la

⁵⁵ El escrito de la tesis doctoral de Marx, *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro* (1841), en el que algunos intérpretes han querido ver ya la primera crítica consistente de Marx a Hegel, se mueve todavía básicamente dentro de las coordenadas de la filosofía hegeliana. Marx estima aquí de manera fundamentalmente positiva el pensamiento de Hegel, y se separa de él sólo de manera puntual, en aquellos puntos en que considera que resulta demasiado unilateral debido a su concepción especulativa. Ya en el Prólogo declara su fundamental dependencia teórica de la filosofía hegeliana: “Hegel ha determinado con toda exactitud lo general de los mencionados sistemas [de la filosofía helenística], pero en el admirablemente vasto y audaz plan de su historia de la filosofía, desde donde se puede datar por primera vez la historia de esta disciplina, era imposible, por una parte, entrar en detalles y, por otra parte, su concepción de lo que *par excellence* llamó especulativo impidió a este gigantesco pensador reconocer la gran importancia que tienen estos sistemas para la historia de la filosofía griega y el espíritu griego en general” (*Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, MEW 40, p. 261-262) Si bien Marx valora de forma más positiva que Hegel la filosofía helenística, y la filosofía epicúrea en particular, sus planteamientos se mueven todavía dentro del horizonte hegeliano. Marx profesa en estos momentos una filosofía de la autoconciencia de raíz hegeliana, y a partir de esta posición teórica su estudio se centra en Epicuro como filósofo de la autoconciencia libre.

⁵⁶ *Kritik der Hegelschen Staatsrechts*, MEW 1, p. 209

⁵⁷ *Ibid.*, p. 286

realidad suprema de la persona, la realidad social suprema del hombre”⁵⁸. El Estado se sitúa por encima de las diferencias de clase que se dan en la sociedad civil, y es el garante del interés general, no del interés de una determinada clase social. De ello se sigue para Marx que la *democracia* es la única forma política en la que puede ser superada la enajenación del hombre de su esencia genérica. En esta época Marx todavía no ha llegado al comunismo, y su posición política puede ser caracterizada como un democratismo radical. Se mueve dentro del marco de una posición política liberal⁵⁹, en la que frente a la apología reaccionaria de Hegel de la monarquía constitucional, considera que la verdadera forma de Estado en la que se realiza la libertad del hombre sólo puede ser la democracia, y únicamente con ella puede superarse definitivamente la enajenación humana. Puesto que dicha enajenación tiene para Marx una raíz fundamentalmente política, la superación de la misma tiene que tener lugar en el ámbito político⁶⁰.

“La democracia es el *enigma* resuelto de todas las constituciones. Aquí la constitución no es sólo *en sí*, según la esencia, sino según la *existencia*, según la realidad, siempre reconducida a su fundamento real, al *hombre real*, al *pueblo real*, y puesta como su *propia* obra. La constitución aparece como lo que es, como libre producto del hombre”⁶¹

Dado que Marx considera en este momento que la enajenación se debe a la separación del Estado de la vida real de los hombres, la enajenación sólo podrá suprimirse si se da la reapropiación del Estado para los hombres, y ello sólo puede tener lugar en la “verdadera democracia”.

El hilo conductor de la crítica marxiana en este escrito es la contraposición entre la *esencia*, que es conocida por la razón, y la *existencia* tal y como se presenta en la realidad empírica. Determina la “esencia”, respecto a la cual hay que medir la realidad, en el sentido de Feuerbach como “esencia genérica” (*Gattungswesen*). Si la realidad se ajusta a dicha esencia será verdadera realidad, será una objetivación verdadera de la esencia; si no es así será realidad enajenada. A partir de esta concepción de la

⁵⁸ Ibid., p. 240

⁵⁹ De hecho, la *Rheinische Zeitung*, periódico del que Marx fue director en esta época, era el órgano de la burguesía liberal renana.

⁶⁰ En la *Crítica de la filosofía hegeliana del Estado* no aparece todavía el concepto de “enajenación económica”. A esta forma de enajenación comenzará a aludirse en los artículos de los *Anuarios franco-alemanes*, y se convertirá después en el elemento central de la concepción de Marx en los *Manuscritos de París*.

⁶¹ *Kritik der Hegelschen Staatsrechts*, MEW 1, p. 231

objetivación de la esencia en términos feuerbachianos, Marx lleva a cabo la crítica a la filosofía política hegeliana. Una crítica que en su estructura fundamental está basada ciertamente en los planteamientos de Feuerbach, pero que frente al carácter general de estos, Marx va articulando de manera mucho más concreta en una confrontación exhaustiva con la concepción hegeliana del Estado.

Marx le critica a Hegel lo que denomina su “misticismo lógico y panteísta”⁶², que consiste en considerar al espíritu como el sujeto eminente de la actividad y a los hombres reales como simple mediación del espíritu, cuando el *verdadero sujeto* lo constituye para Marx el *hombre*. Para Hegel es la idea, que se media consigo misma a través de la actividad de los hombres, el sujeto último de la realidad, y los hombres son sólo la manifestación de la idea, un predicado de la misma. Se produce así la inversión sujeto-predicado constitutiva del idealismo hegeliano. El movimiento originario consiste para Marx, por el contrario, en la actividad de los hombres reales, y lo que hace Hegel es invertir la verdadera dirección de la causalidad: “La condición se convierte en lo condicionado, lo determinante en lo determinado, el productor es puesto como producto de su producto”⁶³. Esto conlleva la transfiguración de la realidad que tiene lugar en la filosofía hegeliana, en la que la realidad no se expresa como es, sino como manifestación de la idea, que se constituye en el sujeto de todo el proceso, de modo que “la relación *real* de la familia y la sociedad burguesa con el Estado se entiende como actividad *interna imaginaria* de la idea ... se convierten en momentos *irreales*, en momentos irreales objetivos de la idea, que en realidad significan otra cosa”⁶⁴.

En la *Crítica de la filosofía hegeliana del Estado*, Marx valora de manera esencialmente positiva la comprensión de Hegel del Estado burgués, pero considera que su defensa de la monarquía constitucional es básicamente reaccionaria. En efecto, Hegel considera que la monarquía constitucional es la forma racional del Estado, la verdadera realización de la idea, la encarnación de la razón absoluta. La crítica de Marx está dirigida en este sentido a la divinización del Estado en la que desemboca la filosofía política de Hegel. El paralelismo con la argumentación de Feuerbach puede verse claramente en la siguiente objeción a la concepción hegeliana del Estado:

“Hegel parte del Estado y convierte al hombre en Estado subjetivizado; la democracia parte del

⁶² Ibid., p. 206

⁶³ Ibid., p. 207

⁶⁴ Ibid., p. 206

hombre y convierte al Estado en hombre objetivado. Del mismo modo que la religión no crea al hombre, sino el hombre la religión, la constitución no crea al pueblo, sino el pueblo la constitución”⁶⁵

El planteamiento de Marx en estos momentos, si bien quiere distanciarse del dogmatismo de los jóvenes hegelianos y fundar su concepción de la realidad de una forma verdaderamente crítica, es todavía un planteamiento de carácter *idealista*, como puede constatarse en la siguiente afirmación programática contenida en una carta a A. Ruge, que éste publicó en los *Anuarios franco-alemanes*:

“La razón ha existido siempre, pero no siempre en forma racional. Los críticos pueden, por tanto, enlazar con toda forma de la conciencia teórica y práctica y a partir de las formas *propias* de la realidad existente desarrollar la verdadera realidad como su deber (*Sollen*) y su fin final (*Endzweck*)”⁶⁶

El idealismo de Marx en estos momentos se pone claramente de manifiesto en su pretensión de *transformar la conciencia* en primer lugar, para a partir de aquí poder transformar las relaciones existentes. La transformación de las ideas acerca de la realidad social es vista por Marx como la condición de posibilidad para cambiar dicha realidad. No considera aún que haya que explicar las formas de conciencia a partir de la realidad exterior a ella, sino que la conciencia puede explicarse a partir de su propio contenido interno. La reforma de la conciencia a la que aspira Marx consiste en que el hombre se haga consciente de su verdadera esencia, para que a partir de aquí pueda realizar dicha esencia. Marx considera que la realidad es “en sí” racional, y este “en sí” tiene que realizarse como la verdad que es de las formas irracionales e imperfectas de lo real. Esta verdad puede ser conocida por la conciencia como la esencia de lo real, y a través de esta “toma de conciencia” puede llevarse a cabo la transformación de lo real y la realización de la verdadera esencia humana.

Pero a pesar de este idealismo latente en los planteamientos de Marx, ha realizado aquí una *crítica fundamental* del idealismo hegeliano. Critica el modo de proceder puramente formal de Hegel, que en lugar de desarrollar las determinaciones propias del objeto, subsume el objeto bajo las determinaciones del concepto lógico. Señala que Hegel

⁶⁵ Ibid., p. 231

⁶⁶ *Briefe aus den “Deutsch-Französischen Jahrbüchern”*, MEW 1, p. 345

“no desarrolla su pensamiento a partir del objeto, sino el objeto según un pensamiento ya dispuesto consigo mismo, y esto ha tenido lugar en la esfera abstracta de la lógica. No se trata de desarrollar la idea determinada de la constitución política, sino que se trata de dar a la constitución política una relación con la idea abstracta, colocarla como un miembro de la biografía de la idea, lo que constituye una mistificación manifiesta. Otra determinación es que los «distintos poderes» «están determinados por la *naturaleza del concepto*», y por eso lo universal los «produce de modo necesario». Por lo tanto, los distintos poderes no están determinados por su «propia naturaleza», sino por una ajena a ellos. De la misma manera, la *necesidad* no surge de su esencia, y menos aún se prueba críticamente. Es más bien la «naturaleza del concepto» la que determina su destino, sellado en los sagrados registros de la Santa Casa de la Lógica”⁶⁷.

Por consiguiente, frente al modo hegeliano de proceder, que consiste básicamente en establecer la existencia individual de la idea en el ámbito de lo político, en encontrar las determinaciones lógicas de las formas políticas existentes, Marx plantea confrontar la realidad existente con la idea y establecer hasta qué punto dicha idea tiene una realidad específica en la existencia política. Por ello dirá que, a diferencia de Hegel, lo que a él le interesa “no es la cosa de la lógica, sino la lógica de la cosa”⁶⁸.

En la *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho* se puede constatar que la crítica del fundamento lógico de la filosofía hegeliana se distingue en ciertos aspectos importantes de la crítica feuerbachiana⁶⁹. Lo que Marx objeta a Hegel no es la ausencia de verdadera inmediatez, sino una teoría deficitaria de la mediación⁷⁰, y la crítica que plantea del concepto hegeliano de contradicción no implica un rechazo total del mismo, sino que se critica su aspecto mistificador. Lo fundamental de la crítica de Marx a Hegel es que no ha “expresado la realidad como ella misma, sino como otro”⁷¹, y que por ello toma “*acríticamente una existencia empírica como la verdad real de la idea*”, lo que implica que la filosofía hegeliana es en última instancia una “transformación de la empiria en especulación y de la especulación en empiria”⁷².

Lo constitutivo del proceder crítico de Marx consiste ya en esta obra temprana

⁶⁷ *Kritik der Hegelschen Staatsrechts*, MEW 1, p. 213

⁶⁸ *Ibid.*, p. 216

⁶⁹ Esto es visto también así por Schmied-Kowarzick, que afirma que “ya en la *Crítica de la filosofía hegeliana del Estado*, que a menudo es interpretada como el punto culminante la dependencia de Feuerbach ... encontramos desarrollado el comienzo de la posterior crítica a Feuerbach” (*Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie*, op. cit., p. 70).

⁷⁰ Cf. *Kritik der Hegelschen Staatsrechts*, MEW 1, p. 192

⁷¹ *Ibid.*, p. 206

⁷² *Ibid.*, p. 241

en exponer la *génesis* del objeto en su carácter *necesario*. Esta forma de llevar a cabo la crítica será una constante a lo largo de toda la obra marxiana. Frente al modo de proceder de la crítica hegeliana, que simplemente “encuentra contradicciones por todas partes”, Marx afirma que “la verdadera crítica expone la génesis interna” del objeto⁷³. El modo de proceder que constituye dicha forma de realizar la crítica queda caracterizado sintéticamente por Marx en los siguientes términos:

“De modo que la verdadera crítica filosófica de la actual constitución del Estado no se limita a mostrar las contradicciones como existentes, sino que las *explica*, concibe su génesis, su necesidad (*sie begreift ihre Genesis, ihre Notwendigkeit*). Las comprende en su significación *específica*. Pero este *concebir* (*dies Begreifen*) no consiste, como cree Hegel, en reconocer en todas partes las determinaciones del concepto lógico, sino en comprender la lógica específica del objeto específico”⁷⁴

Se puede ver aquí que si bien Marx rechaza la forma mistificada de la dialéctica hegeliana, quiere retener, por otro lado, ciertos elementos fundamentales de la forma de “concebir” de Hegel. Su crítica está centrada en el modo idealista en que Hegel opera con las contradicciones, según el cual se limita a seguir el movimiento de las determinaciones conceptuales abstractas, en lugar de explicar la génesis de esas contradicciones a partir de la investigación y la crítica del objeto en su determinación particular. El punto de partida de Marx quiere ser, al igual que el de Hegel, una situación de contradicción que debe ser expuesta en su necesidad. Pero en lugar de deducir las determinaciones del objeto real de las determinaciones lógicas, considera que el modo de proceder realmente crítico es el inverso. El modo de proceder de Hegel, a pesar de su apariencia crítica, no es verdaderamente crítico según Marx, porque su deducción del objeto a partir de las determinaciones abstractas lleva a la asunción acrítica de lo empírico.

Lo que aquí se pone de manifiesto es que Marx no se limita a un rechazo total de la *dialéctica hegeliana*, sino que intenta *transformarla* de modo no quede limitada a un desarrollo abstracto de la idea, sino que comprenda el desarrollo de lo real mismo, que derive la universalidad del objeto a partir de su carácter particular, que deduzca su esencia a partir de sus formas de existencia, y no se limite, como Hegel, a derivar las

⁷³ Ibid., p. 296. Zeleny subraya que “con eso queda enunciada la exigencia de que la crítica tenga un carácter concreto e histórico, exigencia que Marx mantiene en todas las fases de su desarrollo intelectual” (*La estructura lógica de “El Capital” de Marx*, op. cit., p. 222).

⁷⁴ *Kritik der Hegelschen Staatsrechts*, MEW 1, p. 296

distintas formas de existencia a partir del concepto lógico. Esta comprensión de la dialéctica que se presenta aquí de manera puramente embrionaria tiene su núcleo en la búsqueda de la “lógica específica del objeto específico”, que Marx contrapone a la forma hegeliana de entender la dialéctica como un mero “reconocer en todas partes las determinaciones del concepto lógico”.

En esta crítica de Marx a la dialéctica hegeliana se puede constatar una comprensión más precisa del núcleo constitutivo de la filosofía de Hegel que la que alcanzó Feuerbach⁷⁵. Mientras que éste dirigió todo su esfuerzo teórico en este sentido a reivindicar los derechos de la realidad sensible frente al pensamiento puramente abstracto de la especulación hegeliana, que no toma en consideración dicha realidad y se mantiene en la pura identidad consigo mismo, Marx ve claro que lo que constituye el idealismo hegeliano no está en que prescinda de la realidad sensible, sino en que el *movimiento conceptual* se impone frente a ella de tal modo que cancela todas las *diferencias específicas* del objeto y establece la diferenciación sólo en base a las determinaciones conceptuales ya constituidas a priori en el orden lógico. Como señala Ripalda, para Marx no bastaba, como en el caso de Feuerbach, “con afirmar el diálogo entre concepto y realidad, la cuestión era cómo se realizaba; y ésta era la diferencia que Marx opuso desde su borrador de Kreuznach entre la dialéctica especulativa de Hegel – que ya tenía en cuenta la realidad – y una dialéctica no idealista. La definición de esta diferencia era lo realmente difícil”⁷⁶.

La filosofía hegeliana no consiste ciertamente en ignorar la realidad sensible, sino en determinar como su *esencia* a lo *otro* de ella, al pensamiento, por lo que la crítica de Marx incide en que Hegel no expresa “la realidad como ella misma, sino como otro”. No se trata, pues, de que Hegel no tome en consideración lo sensible, lo material, o dicho en la más propia terminología lógica hegeliana, lo finito; sino que la

⁷⁵ Este punto ha sido puesto claramente de manifiesto por G. della Volpe: “Feuerbach no consiguió ver el término último, el resultado efectivo *viciado* de los procesos hegelianos, idealistas, de hipóstasis, deteniéndose en la conclusión de que «el objeto es reducido [en Hegel] a determinaciones completamente abstractas, en las cuales ya no se lo puede reconocer» y que, en definitiva, el universal hegeliano está «vacío» ... , *no ya* viciosamente *lleno*, o sea, productivo de peticiones de principio, como dice la crítica marxiana” (*Crítica dell’ideologia contemporanea. Saggi di teoria dialettica*, op. cit., p. 34). Este autor ha insistido sobre este aspecto en otras obras, afirmando que la crítica de Marx a “la dialéctica de los conceptos puros” tiene como objeto “no ya lo «vacío» de tales abstracciones – según el módulo kantiano antirracionalista compartido aún por Feuerbach –, sino su *carga (viciosa) de contenidos empíricos* no mediados o *no asimilados*, en cuanto son *trascendidos* por aquellas abstracciones *genéricas* (porque preconcebidas o *a priori*)” (*Rousseau y Marx, y otros ensayos de crítica materialista*, Barcelona, Martínez Roca, 1972, p. 128).

⁷⁶ J. M. Ripalda, *Los límites de la dialéctica*, Madrid, Trotta, 2005, p. 81

operación hegeliana consiste en establecer como su fundamento a su opuesto, al concepto, a lo infinito, de modo que lo finito es verdaderamente en tanto que no es como tal, sino como su otro, como infinito⁷⁷: “la verdad de lo finito es más bien su *idealidad*”⁷⁸. Así queda sellado su destino en “la Santa Casa de la Lógica”. Ahora bien, el mecanismo de la *Aufhebung* hegeliana sólo funciona poniendo simultáneamente en marcha un segundo engranaje, y hacia él se dirige el filo polémico de la recusación de Marx. Si lo finito, lo particular, tiene su *esencia* en lo infinito o universal, lo infinito sólo cobra *existencia* en lo finito. Esto significa – aquí la posición fundamental de Hegel – que lo particular no se representa a sí mismo, sino que constituye simplemente el medio de exposición de la idea. Pero esto implica – aquí la oposición decidida de Marx al idealismo hegeliano – que no se tiene en cuenta la especificidad o peculiaridad del objeto, que no se considera el objeto en su “significación específica” (*eigentümliche Bedeutung*), sino que lo único que hace Hegel es “reconocer en todas partes las determinaciones del concepto lógico”. Y el núcleo de la crítica de Marx consiste precisamente en poner de manifiesto que esto hace de la filosofía hegeliana un empirismo acrítico: puesto que Hegel ignora los presupuestos reales del concepto, hace que cobre existencia en cualquier realidad empírica que le sea apropiada según su determinación, lo que conduce a tomar “*acríticamente una existencia empírica como la verdad real de la idea, pues no se trata de llevar la existencia empírica a su verdad, sino de llevar la verdad a una existencia empírica*”⁷⁹. Esto le impide a Hegel llevar a cabo una verdadera crítica de la realidad existente, por lo que a pesar del pretendido carácter crítico de su filosofía, ésta no es realmente crítica, se trata de un criticismo meramente aparente.

⁷⁷ No simplemente como un otro separado e indiferente a ello, sino como *su* otro. La determinación hegeliana de lo infinito (verdadero), frente a la infinitud unilateral y abstracta del entendimiento, consiste precisamente en la *relación* en virtud de la cual pasa a lo otro de sí, a lo finito, y sigue siendo infinito en lo otro de sí, lo que significa que es un término de la relación y la relación misma: “Lo que de hecho ocurre es que algo deviene otro y lo otro en general deviene otro. Algo es en relación (*im Verhältnis*) a otro ya un otro frente a ello; de este modo, puesto que aquello a lo que pasa es completamente lo mismo que aquello que pasa ... entonces por eso en su pasar a otro algo se junta (*geht ... zusammen*) sólo consigo mismo, y esta referencia (*Beziehung*) a sí mismo en el pasar y en lo otro es la *verdadera infinitud*” (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I* (§ 95), op. cit., p. 200-201). Por ello concluye Hegel sus consideraciones sobre los dos tipos de infinitud diciendo que “todo consiste en no tomar por lo infinito aquello que en su determinación misma se convierte de inmediato en un particular y finito” (ibid., p. 203), lo que ocurriría si se tomase lo infinito solamente como “uno de los dos”. En la infinitud así entendida como autorreferencialidad, como pura referencia a sí mismo en relación a lo otro, que es la más propia determinación hegeliana del ser para sí, lo finito deviene ideal, lo que implica que “lo infinito es lo afirmativo y sólo lo finito es lo superado (*das Aufgehobene*)” (ibid., p. 202).

⁷⁸ Ibid., p. 203

⁷⁹ *Kritik der Hegelschen Staatsrechts*, MEW 1, p. 241

En cualquier caso, Marx acepta de Hegel el carácter dinámico del proceso de concebir el objeto, que se ve impulsado por el carácter contrapuesto de las determinaciones conceptuales. Entiende la exposición como un *desarrollo* en forma de concatenación *necesaria* de las determinaciones esenciales del objeto. Lo que esto pone de manifiesto es que Marx, al tiempo que critica la dialéctica hegeliana, busca un modo propio de entender la dialéctica, y en el manuscrito de la *Crítica de la filosofía hegeliana del Estado* se pueden ver su esfuerzo por liberar el núcleo crítico de la dialéctica hegeliana. Pero las declaraciones que Marx realiza a este respecto tienen un carácter puramente programático, que no es todavía capaz de desarrollar en este momento. Marx no está en condiciones de liberar lo que después denominará el “núcleo racional” de la dialéctica hegeliana, y lo que nos encontramos en este escrito es básicamente una crítica al carácter “mistificador” de dicha dialéctica. De hecho, el mismo Marx declarará mucho después en el Epílogo a la segunda edición de *El Capital*, momento en el que afirma haber encontrado lo “racional” de la dialéctica de Hegel, que treinta años atrás criticó “el lado mistificador de la dialéctica hegeliana”, “en una época en la que aún estaba de moda”⁸⁰. No nos parece adecuada, por tanto, la interpretación que realiza de M. dal Pra de este escrito, en la que considera que es posible “demostrar que Marx, en la *Crítica de la filosofía hegeliana del Estado*, desarrolla también como *pars construens* una doctrina dialéctica propia, en cuya construcción reviste particular importancia el modelo hegeliano”⁸¹. Marx no “desarrolla” en este escrito ninguna “dialéctica propia”, sino que aquí se presenta simplemente el intento de mantener ciertos elementos de la forma hegeliana de conceptualizar los fenómenos a pesar de la crítica al modo teórico de proceder de Hegel. Pero Marx no está aún en condiciones de desarrollar una concepción propia en este sentido, y lo que se presenta aquí son sólo afirmaciones programáticas que no se encuentran desarrolladas.

En los artículos publicados por Marx en 1844 en los *Anuarios franco-alemanes* (*La cuestión judía* y *la Introducción a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho*) se puede observar un cambio de posición en algunos aspectos importantes respecto al manuscrito de 1843 de la *Crítica de la filosofía hegeliana del Estado*. En primer lugar, en los artículos de 1844 ya no habla más de una reforma o transformación de la

⁸⁰ *Das Kapital*, MEW 23, p. 27

⁸¹ M. dal Pra, *La dialéctica en Marx. De los escritos de juventud a la “Introducción a la crítica de la economía política”*, Martínez Roca, Barcelona, 1971, p. 113

conciencia como condición de posibilidad para la transformación de la realidad política. Se da así un paso en la dirección del abandono del idealismo de la conciencia.

En segundo lugar, mientras en el texto de 1843 Marx todavía concebía la democracia como la forma de Estado en la cual quedaría definitivamente superada la enajenación humana, ahora abandona toda pretensión de alcanzar una forma de comunidad política que estando inserta en el marco de la sociedad burguesa, pueda realizar la liberación definitiva de los hombres. La crítica de Marx se sigue estructurando en torno a la idea feuerbachiana de la enajenación del hombre respecto de su esencia genérica, si bien esta idea opera ahora en una dimensión distinta de la anterior. En el manuscrito de 1843 se había limitado a extrapolar el planteamiento de Feuerbach – según el cual la religión se constituye a partir de la enajenación del hombre de su esencia genérica, en tanto que el hombre proyecta fuera de sí su propia esencia como algo externo y distinto de él – del ámbito de la religión al ámbito de la política. Del mismo modo que Feuerbach comprendía a Dios como una proyección de la esencia humana que se había hecho autónoma frente al hombre y a la que se hallaba sometido, Marx había concebido el Estado como algo que se había hecho independiente de los hombres y en lo que éstos se hallaban enajenados. Había planteado entonces la democracia como la forma del Estado político consumado, en la cual quedaría definitivamente superada la enajenación humana. Frente a este planteamiento, Marx considera en los textos de 1844 que también en esta forma política el hombre está enajenado de su esencia genérica.

Ahora Marx ve la *esfera política* como determinada fundamentalmente por la esfera de la *sociedad civil*, de modo que ésta establece los límites de aquélla. Esto es así porque el Estado de la sociedad burguesa no es otra cosa que la manifestación en el ámbito de la esfera política de las relaciones que rigen en la sociedad civil:

“La aplicación práctica del derecho humano de la libertad es el derecho humano de la *propiedad privada* ... La *égalité*, aquí en su significado no político, no es más que la igualdad de la *liberté* descrita más arriba, a saber, que todo hombre como tal es considerado en la misma medida como una mónada que descansa en sí misma ... Ninguno de los denominados derechos humanos va más allá del hombre egoísta, más allá del hombre como miembro de la sociedad civil, a saber, como referido a su interés privado y a su arbitrio privado, como individuo separado de la comunidad. Lejos de que el hombre sea comprendido en ellos como esencia genérica, aparece más bien la vida genérica misma, la sociedad, como un marco externo a los individuos, como

limitación de su autonomía originaria. El único vínculo que los mantiene unidos es la necesidad natural, el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta”⁸²

Marx esboza aquí una crítica al iusnaturalismo que desenmascara los derechos naturales del hombre como expresión jurídica del individuo egoísta de la sociedad burguesa. Esta crítica se realiza desde la concepción antropológica de raíz feuerbachiana que tiene como elementos constitutivos los conceptos de enajenación y de esencia humana genérica. Pero en 1843 Marx había concebido la enajenación como circunscrita fundamentalmente al ámbito de lo político, por lo que la superación de la enajenación debería realizarse también básicamente por la vía política, a través de la “verdadera democracia”. Ahora, en cambio, renuncia a la idea de que en la democracia como forma política se pueda alcanzar la plena emancipación humana.

Por consiguiente, frente a la crítica anterior, en la que Marx había criticado distintas formas políticas y había propuesto la democracia como la forma en la que se realizaría la verdadera emancipación de los hombres, ahora Marx *critica las formas políticas burguesas* en general, esto es, el hecho de que la esfera política se haga autónoma frente la vida social de los hombres. La superación de la enajenación sólo podrá tener lugar si los hombres reales se apropian de su esencia genérica y, por tanto, cuando la esfera política deje de ser algo independiente de ellos, una esfera en la que valen sólo como hombres abstractos y no como hombres reales.

“Sólo cuando el hombre individual real recoja en sí al ciudadano abstracto del Estado y como hombre individual se haya convertido en *ser genérico* en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, sólo cuando el hombre reconozca sus «forces propres» como fuerzas *sociales* y las haya organizado y, por tanto, la fuerza social no se separe ya de él en la forma de fuerza *política*, sólo entonces se habrá consumado la emancipación humana”⁸³

Marx no considera ya como la causa de la enajenación simplemente el hecho de que el Estado se haya hecho independiente de la sociedad civil, sino que encuentra dicha causa en la propia sociedad civil, que ha disuelto todos los vínculos entre los hombres y ha generado una sociedad de *individuos atomizados* que sólo se ocupan su *propio interés*. La emancipación humana ya no puede tener lugar, por tanto, por vía política, pues Marx entiende ahora el Estado como la mera expresión en el ámbito de lo político de la sociedad civil, como totalmente determinado por ésta: “La *necesidad*

⁸² *Zur Judenfrage*, MEW 1, p. 365-366

⁸³ *Ibid.*, p. 370

práctica, el egoísmo es el principio de la *sociedad civil*, y se presenta netamente como tal tan pronto como la sociedad civil ha dado a luz completamente a partir de sí misma al Estado político”⁸⁴. Queda abandonado el plano de discurso anterior en el que, por un lado, se consideraba posible la realización de la esencia del Estado frente a sus formas de existencia imperfectas, una esencia que podía ser conocida por la razón y contrapuesta a las formas irracionales de existencia. Por otro lado, se deja de hablar de una transformación de la conciencia como condición de posibilidad de la transformación de las relaciones políticas y sociales. Se sigue manteniendo el planteamiento feuerbachiano de la enajenación del hombre respecto de su esencia genérica, pero mientras que antes dicha enajenación estaba causada por el hecho de que el Estado se había hecho autónomo frente a la sociedad civil, ahora se diagnostican las causas dentro de la propia sociedad civil.

Se puede observar por todo lo dicho que en *La cuestión judía* se han producido importantes cambios de planteamiento respecto a los escritos anteriores que ponen a Marx en el camino de la investigación de las relaciones económicas de la sociedad burguesa. Al determinar ahora las causas de la enajenación política y religiosa en las relaciones que se establecen dentro de la sociedad civil, se puede constatar ya un comienzo de superación del horizonte teórico feuerbachiano. Marx considera que dichas formas de enajenación constituyen una manifestación derivada de una forma de enajenación más originaria⁸⁵.

En el otro escrito que aparece publicado en los *Anuarios franco-alemanes*, la *Introducción a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho*, Marx comienza refiriéndose explícitamente a la crítica feuerbachiana que determina la religión como creación del hombre, pero mientras que Feuerbach se limita a la caracterización de la religión como una forma de conciencia invertida, sin buscar las causas sociales de dicha inversión, Marx señala que es producto de un *mundo* que está él mismo *invertido*. Por lo tanto, a diferencia de Feuerbach, que en su crítica de la religión se limita a analizar ésta como un fenómeno de la conciencia, Marx va a indagar las condiciones sociales que dan lugar a dicho fenómeno:

“El fundamento de la crítica irreligiosa es: *el hombre hace la religión*, la religión no hace al hombre. Y ciertamente la religión es la autoconciencia y el sentimiento de sí del hombre que aún

⁸⁴ Ibid., p. 374

⁸⁵ Marx se dirigirá a continuación, en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, al estudio de las condiciones económicas que dan lugar a esta forma fundamental de la enajenación.

no se ha ganado a sí mismo o ha vuelto a perderse. Pero *el hombre* no es un ser abstracto, colocado fuera del mundo. El hombre es *el mundo de los hombres*, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, una *conciencia invertida del mundo* (*ein verkehrtes Weltbewußtsein*), porque éste es un *mundo invertido* (*eine verkehrte Welt*)”⁸⁶

En el contexto de esta crítica de la realidad social y política que genera la enajenación religiosa, Marx señala, frente a Feuerbach y los jóvenes hegelianos, que consideraban que a través de la transformación de la conciencia se podían transformar las relaciones sociales, que la crítica teórica tiene que ir más allá de sí misma y desembocar en la transformación práctica de las relaciones sociales: “Ya como decidido adversario del modo anterior de la conciencia política alemana, la crítica de la filosofía especulativa del derecho no va a parar a sí misma, sino a *tareas* para cuya solución sólo hay un medio: la *praxis*”⁸⁷. Dado que Marx concibe la enajenación de una manera más amplia que Feuerbach y los jóvenes hegelianos, como un fenómeno que no afecta sólo al pensamiento, sino a la entera existencia material de los hombres, entiende que no basta la transformación de la conciencia, sino que hay que transformar las condiciones materiales de vida de los hombres.

En este texto Marx señala por primera al *proletariado* como el sujeto de esta praxis transformadora de la realidad social, y lo determina como un *poder histórico universal*. Llega así por primera vez a una posición comunista, al considerar que la emancipación humana sólo es posible a través de la revolución. El proletariado es determinado como el sujeto social de la revolución, como una clase que está destinada a la revolución por su posición social.

Este nuevo planteamiento de Marx le llevará en sus siguientes escritos a abandonar la crítica de las formas políticas y a centrar su análisis y su crítica en las estructuras económicas de la sociedad capitalista, que determinan las formas políticas y que han dado lugar al surgimiento histórico del proletariado, la clase destinada a revolucionar las relaciones sociales y a superar la enajenación del hombre de su esencia genérica. Pero en este momento Marx considera que si bien el proletariado es el motor histórico que generará la revolución, éste sólo puede cumplir su misión histórica si se une a la filosofía, que es la que debe dirigir espiritualmente la lucha revolucionaria del proletariado hacia su meta definitiva de la emancipación humana: “La *cabeza* de esta

⁸⁶ *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW 1, p. 378

⁸⁷ *Ibid.*, p. 385

emancipación es la *filosofía*, su *corazón* el *proletariado*. La filosofía no se puede realizar sin la supresión del proletariado, el proletariado no se puede suprimir sin la realización de la filosofía”⁸⁸

Para comprender los planteamientos de Marx en este sentido es importante tener en cuenta que la *realización* de la filosofía a la que aspira sólo puede tener lugar mediante su *supresión* como filosofía. Una crítica que permanezca únicamente en el ámbito teórico sólo podrá, a lo sumo, transformar las representaciones de la realidad, pero no la realidad misma. Ésta sólo puede transformarse en el ámbito de la praxis, no en el de la teoría, sólo transitando de lo teórico a lo práctico.

A la posición política que simplemente quiere negar la filosofía le objeta Marx que no comprende que no se puede “suprimir la filosofía sin realizarla”. Frente a la posición que cae en el error opuesto, afirma que ésta sólo ha visto

“en la lucha actual *la lucha crítica de la filosofía con el mundo alemán*, sin darse cuenta de que *la filosofía anterior* pertenece ella misma a dicho mundo y es, aunque idealmente, su *conclusión*. Adoptando una actitud crítica frente a sus adversarios, se comportaba acriticamente consigo misma, en tanto que partía de los *supuestos* de la filosofía para permanecer en sus resultados o para presentar como exigencias y resultados inmediatos de la filosofía los resultados traídos de otra parte, aunque éstos – supuesta su justificación – sólo pueden mantenerse, por el contrario, mediante la *negación de la filosofía anterior*, de la filosofía como filosofía ... Su error fundamental puede reducirse a lo siguiente: *creía poder realizar la filosofía sin suprimirla*”⁸⁹

La posición teórica en la que se sitúa Marx para llevar a cabo su crítica no es la de la filosofía, sino la de su supresión. Con ello se transforma el medio en el que se desarrolla la reflexión y la crítica. Marx considera que la filosofía como tal, esto es, permaneciendo simplemente en el ámbito teórico, no puede alcanzar la emancipación del hombre en la realidad, sino sólo en la abstracción, y a través de ella sólo se puede llegar a una *libertad abstracta*. El más alto fin de la filosofía es la liberación del hombre, y como filosofía no puede alcanzar dicho fin al que aspira. Si quiere realizar este fin tiene que dejar de ser filosofía como tal: cuando la crítica filosófica transita a la praxis para transformar el mundo real, tiene que suprimirse como filosofía, porque de hecho ella no es más que la expresión teórica de ese mundo real que requiere ser transformado para que el hombre pueda alcanzar la *libertad real*.

Así pues, Marx ha pasado de una posición ilustrada, en la cual consideraba que

⁸⁸ Ibid., p. 391

⁸⁹ Ibid., p. 384

la reforma de la conciencia daría lugar a la transformación de las formas políticas y de las relaciones sociales, de modo que se alcanzaría así la emancipación de los hombres, a una posición comunista, en la cual considera que dicho cambio sólo puede producirse a través de una revolución que transforme de manera radical las condiciones materiales de existencia de la sociedad. Pero es importante tener en cuenta, para enjuiciar este texto en relación con los inmediatamente anteriores, así como con los que le seguirán después, que el eje fundamental en torno al cual se estructura su crítica sigue siendo, al igual que en sus escritos anteriores, la contraposición entre la existencia y la esencia, que es conocida por la razón y que constituye el patrón desde el que se lleva a cabo la crítica de la realidad existente. En este sentido indica M. Heinrich que aunque cambie el modo de la crítica, la estructura de discurso sigue siendo la misma, por lo que “se puede hablar de una *problemática teórica unitaria* del joven Marx, que está detrás de las distintas posiciones de contenido que en la bibliografía son etiquetadas como «objetivo-idealista», «antropológico-materialista», etc.”⁹⁰.

Se puede observar aquí, en efecto, que el marco de la crítica de Marx sigue siendo esencialmente el mismo que el del manuscrito de la *Crítica de la filosofía hegeliana del Estado*: tiene aún su base en la crítica de Feuerbach a la enajenación religiosa, la cual sigue constituyendo en estos momentos para Marx “el presupuesto de toda crítica”⁹¹. Marx amplía dicha crítica del ámbito de la religión al ámbito de la política y de las relaciones sociales en general. Considera que una vez que con Feuerbach “se ha desenmascarado la *forma sagrada* de la autoenajenación humana”, ahora se trata de “desenmascarar la autoenajenación en sus *formas no sagradas*”⁹². La crítica de la religión tiene que pasar, pues, a la crítica de la sociedad. El programa de la crítica de Marx queda formulado de manera pregnante en los siguientes términos:

“Ser radical es coger la cosa por la raíz. Pero la raíz para el hombre es el hombre mismo. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana y, por tanto, de su energía práctica, es su salida de la decisiva superación *positiva* de la religión. La crítica de la religión termina con la enseñanza de que *el hombre es el ser supremo para el hombre*, por tanto, con el *imperativo categórico de abolir todas las relaciones* en las que el hombre es un ser humillado, sometido, abandonado, despreciable”⁹³

⁹⁰ M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 91

⁹¹ *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW 1, p. 378

⁹² *Ibid.*, p. 379

⁹³ *Ibid.*, p. 385

1.1.2. Trabajo y enajenación como conceptos nucleares de la confrontación con la economía política desde la concepción antropológica

Marx aborda por primera vez el estudio de la economía política en el año 1844 durante su estancia en París, lo que tiene como resultado la elaboración de los denominados *Manuscritos económico-filosóficos*⁹⁴. A menudo se ha señalado como una causa importante que empujó a Marx a ocuparse de la economía política la fuerte influencia que ejerció sobre él el escrito de Engels *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie*, que apareció en 1844 en los *Anuarios franco-alemanes* editados en París por Marx y Ruge⁹⁵. En este escrito, Engels lleva a cabo una crítica de las categorías económicas fundamentales desde una perspectiva antropológica, e intenta explicar las cuestiones económicas a partir de las relaciones sociales de los hombres⁹⁶.

Sin duda, este escrito influyó de manera importante en Marx, y de ello da cuenta el hecho de que lo siga citando repetidamente en *El Capital*, más de veinte años después de la aparición del mismo⁹⁷. Pero la deriva de Marx hacia la economía política estuvo ocasionada fundamentalmente por *causas internas* a su propia evolución teórica. Como se ha señalado en el apartado anterior, Marx abandona en los escritos de los *Anuarios franco-alemanes* la idea de que la enajenación tiene su causa en la autonomización del Estado frente a la sociedad civil, y comienza a ver que las causas de dicha enajenación hay que buscarlas dentro de la propia sociedad civil. Esto le pone en camino de investigar las condiciones de la enajenación humana en el ámbito de la economía y no

⁹⁴ En este escrito, así como en los inmediatamente posteriores, Marx utiliza todavía el término alemán usual en esa época para referirse a la disciplina de la economía: *Nationalökonomie*. Sólo algunos años más tarde comenzará a utilizar de manera predominante la traducción al alemán del término empleado en los ámbitos de lengua inglesa y francesa: *politische Ökonomie*. Ambos términos se refieren, pues, a lo mismo, y el uso de uno u otro está en función simplemente de los distintos periodos en que es utilizado por Marx. Puesto que en español no ha existido nunca el término “economía nacional” para referirse a esta disciplina, considero inapropiado utilizar esta traducción directa del término alemán, como hacen algunas traducciones de los *Manuscritos económico-filosóficos* y de otros textos marxianos de esta época. Para la variación en el uso de ambos términos a lo largo del desarrollo de la obra de Marx, véase J. Janoska et al., *Das “Methodenkapitel” von Karl Marx. Ein historischer und systematischer Kommentar*, Basel, Schwabe & Co. AG, 1994, p. 20 y ss.

⁹⁵ K. Bekker llega incluso a señalar este escrito como la causa fundamental que puso a Marx en el camino de la investigación de la economía. Alude también a Lorenz von Stein, Saint-Simon y Proudhon como autores que influyeron en esta reorientación del interés de Marx. Cf. *Marx’ philosophische Entwicklung. Sein Verhältnis zu Hegel*, op. cit., p. 37 y ss.

⁹⁶ Cf. *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie*, MEW 1, p. 499 y ss.

⁹⁷ En el Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* se había referido ya Marx a este escrito de Engels como “su genial esbozo de una crítica de las categorías económicas” (MEW 13, p. 10).

en el ámbito de la política, con lo que el liberalismo político y la concepción de la democracia como forma política en la que se puede realizar la emancipación humana van a ser sustituidos por una crítica de las relaciones económicas burguesas y de las distintas teorías que las sancionan como relaciones naturales.

En los *Manuscritos económico-filosóficos*, Marx toma por primera vez como objeto de su investigación la economía política, lo que supone ciertamente un cambio de objeto teórico respecto a sus escritos anteriores. Pero hay que tener en cuenta que la estructura de su argumentación sigue teniendo como modelo la crítica a la religión de Feuerbach. El aparato conceptual con el que lleva a cabo el análisis es, por tanto, el mismo de sus anteriores escritos, y los nuevos planteamientos sobre el naturalismo y el humanismo contenidos en los *Manuscritos* siguen teniendo su base inmediata en la antropología filosófica feuerbachiana. Como señala Althusser, “no es la materia de la reflexión lo que caracteriza y califica la reflexión, sino, a este nivel, la *modalidad de la reflexión*, la relación efectiva que la reflexión mantiene con sus objetos, es decir, la *problemática fundamental* a partir de la que son reflexionados los objetos de este pensamiento”⁹⁸. Y la problemática a partir de la cual Marx piensa su objeto teórico en los *Manuscritos* sigue siendo, al igual que en los escritos anteriores, una “problemática antropológica”⁹⁹.

El concepto central a partir del cual se desarrollan los planteamientos fundamentales de Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos* es el concepto de “enajenación”¹⁰⁰. Ahora Marx va aplicar este concepto al ámbito de las relaciones económicas, y esta trasposición del concepto feuerbachiano a las relaciones materiales de los hombres le permitirá a Marx dotarlo de un contenido social e histórico que no se encuentra ya en Feuerbach.

Si bien Marx y Feuerbach utilizan los conceptos de enajenación y extrañamiento en ámbitos distintos, en ambos casos, frente a Hegel, tienen una dimensión básicamente negativa. En Hegel, en cambio, constituyen un momento del proceso de exteriorización por el que se realiza la unidad sujeto-objeto¹⁰¹. Todos los fenómenos que Hegel ve

⁹⁸ L. Althusser, *Pour Marx*, op. cit., p. 64

⁹⁹ Ibid., p. 65

¹⁰⁰ Hay que tener en cuenta que en muchos pasajes de este escrito Marx utiliza el término *Entäußerung* como sinónimo de *Entfremdung*, si bien en determinadas ocasiones establece una diferencia entre ambos. La distinción hay que realizarla, pues, en base al contexto correspondiente. Traduciremos *Entfremdung* por enajenación y *Entäußerung* por extrañamiento.

¹⁰¹ Esto no significa que en Hegel todas las formas de exteriorización lleven efectivamente a dicha unidad. Cuando el movimiento de exteriorización del sujeto se realiza en una objetividad que no le es

como extrañamientos del espíritu, como el trabajo, el derecho o la religión, y que como tales constituyen momentos necesarios a través de los que el espíritu llega a saber de sí, momentos constitutivos del proceso del saber absoluto, Marx los considera como enajenaciones del hombre, como las distintas formas en las que el hombre queda desposeído de su esencia genérica. K. Löwith observa que la diferencia fundamental entre Marx y Hegel consiste en que “Marx combate como autoenajenación del hombre lo que en Hegel es todavía un momento positivo de toda actividad humana, a saber, el *extrañamiento* de sí mismo”¹⁰². La superación hegeliana de las distintas formas de extrañamiento la considera Marx como una superación sólo aparente, pues tiene lugar sólo en el ámbito del pensamiento. Frente a ello, el extrañamiento tiene que ser superado en la realidad, y no sólo en la conciencia, que deja la realidad sin transformar.

Marx ve el *origen de la enajenación* en la moderna sociedad burguesa en el *trabajo*, por lo que el concepto fundamental a partir del cual va a articular su crítica a la economía política en los *Manuscritos de París* será el concepto de “trabajo enajenado” (*entfremdete Arbeit*). Éste es el núcleo central a partir del cual va desplegando las distintas formas de la enajenación, y es ésta la primera que tiene que ser superada para poder superar las demás, que constituyen sólo formas derivadas de esta enajenación económica originaria. Para Marx, sólo suprimiendo la enajenación en la realidad se podrá suprimir en la conciencia: “La enajenación económica es la de la *vida real* – su supresión abarca, pues, ambos lados”¹⁰³, esto es, tanto el lado del pensamiento como el de la realidad.

En los *Manuscritos de París* se analiza la relación en que se encuentra dicha forma de enajenación fundamental de la sociedad burguesa con la estructura de una sociedad dividida en clases, una de las cuales detenta la propiedad de los medios de producción, y la otra sólo dispone de su capacidad para trabajar, por lo que tiene que

propia, no se cierra el circuito de la reflexión, con lo que no se produce el regreso a sí mismo desde el ser otro. Sobre el origen y la función de los términos *Entäußerung* y *Entfremdung* en la filosofía hegeliana, véase G. Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Berlin, Luchterhand, 1967, p. 656 y ss. Aquí señala Lukács que “en la lucha contra el idealismo subjetivo primero, y después contra el idealismo objetivo en su forma schellingniana, surge en Hegel la nueva terminología filosófica para la expresión adecuada de la reelaboración de estas conexiones, para la elevación a la generalidad filosófica de aquellas formas de la objetividad social a las que ha llegado a través del estudio de la historia y de la economía ... En el curso de este desarrollo reciben los términos «extrañamiento» y «enajenación» su posición central en el sistema hegeliano” (ibid., p. 657). Lukács se refiere también a los diversos usos precedentes de estos conceptos en Fichte, en las teorías iusnaturalistas del contrato social y en la economía política, y a su relación con la filosofía hegeliana.

¹⁰² K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, op. cit., p. 196

¹⁰³ *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW 40, p. 537

vender su trabajo en el mercado para poder sobrevivir¹⁰⁴. Dado que los medios de producción no pertenecen al trabajador, éste no puede disponer de los productos de su trabajo, los cuales pertenecen al poseedor de los medios de producción con los que se lleva a cabo el proceso de trabajo. En el modo de producción capitalista, el trabajador se encuentra sometido a leyes objetivas, a leyes que son, por tanto, independientes de él, ya para tener la simple posibilidad de realizar su trabajo. El hecho de que el trabajador pueda trabajar no depende de él, sino de que haya un capitalista que tenga necesidad de él para realizar el proceso de producción.

Marx parte del hecho de que el trabajador es una mercancía en la sociedad capitalista, y dicha mercancía, que es la que produce valor, tiene la extraña cualidad de desvalorizarse en la misma medida en que produce valor. A partir de este estado de cosas, Marx desarrolla las distintas dimensiones de la enajenación en la sociedad burguesa. En primer lugar, dado que el trabajador, al no disponer de los medios de producción, no dispone tampoco del objeto de su trabajo, dicho objeto se le opone como una esencia ajena, por lo que el trabajador queda enajenado del *objeto de trabajo*:

“El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; es la *objetivación* del trabajo. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la economía política como *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida del objeto y servidumbre a él*, la apropiación como enajenación (*Entfremdung*), como extrañamiento (*Entäußerung*)”¹⁰⁵

La enajenación del objeto de trabajo implica otra dimensión de la enajenación, que es la enajenación del *trabajo* mismo como *actividad*. En la forma de trabajo de la sociedad capitalista, en la que el producto no le pertenece al trabajador, éste se encuentra en una relación externa con él, y esta enajenación respecto al objeto producido implica la enajenación de la actividad del trabajo como tal: “En la enajenación del objeto del trabajo se resume la enajenación, el extrañamiento en la actividad del trabajo misma”¹⁰⁶. Marx señala que esta enajenación de la actividad del trabajo implica la “autoenajenación”, que el trabajador esté enajenado de sí mismo.

Estas formas de enajenación dan lugar a que el trabajador quede enajenado de su esencia genérica. Ahora Marx va a establecer una nueva determinación de la esencia genérica que no había aparecido en sus escritos anteriores y que trasciende el punto de

¹⁰⁴ En estos momentos Marx no ha llegado todavía a la distinción fundamental en su obra económica de madurez entre “trabajo” (*Arbeit*) y “fuerza de trabajo” (*Arbeitskraft*).

¹⁰⁵ *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW 40, p. 511-512

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 514

vista de Feuerbach. Pues mientras que éste se limita a caracterizar dicho concepto a partir del hecho de que el hombre tiene como objeto a su propio género, Marx establece que el hombre es una esencia genérica en tanto que *produce su propio mundo*. Se puede observar ya aquí el comienzo de la superación marxiana de la posición contemplativa de Feuerbach en la dirección del materialismo práctico, en el que Marx determina la actividad como un elemento fundamental de su concepción materialista, frente al materialismo sensualista de Feuerbach.

“El producir práctico de un *mundo objetivo* (*das praktische Erzeugen einer gegenständlichen Welt*), la *elaboración* de la naturaleza inorgánica es la acreditación (*Bewährung*) del hombre como una esencia genérica consciente, es decir, de un ser que se comporta hacia el género como su propia esencia o que se comporta como esencia genérica ... Por eso, precisamente en la elaboración del mundo objetivo se afirma el hombre realmente como una *esencia genérica*. Esta producción es su vida genérica activa. A través de ella aparece la naturaleza como *su obra* o su realidad. El objeto del trabajo es, por tanto, la *objetivación de la vida genérica del hombre*, puesto que se desdobra no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activamente, realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él”¹⁰⁷

Marx considera, siguiendo a Feuerbach, que el hombre es un ser objetivo, a diferencia del animal, porque puede hacer de su esencia genérica su objeto. Pero frente a esta dimensión puramente contemplativa que tiene Feuerbach de la esencia humana genérica, Marx introduce en este concepto una dimensión activa, la *actividad productiva*, la producción de un mundo objetivo a través del proceso de trabajo. De este modo, el trabajo, como forma eminente de realización del hombre, queda introducido como un elemento constitutivo fundamental de la esencia humana genérica. Y dado que el hombre realiza su vida genérica a través del trabajo, el trabajo enajenado supone el extrañamiento de su vida genérica, pues la convierte en un simple medio de la vida individual.

Finalmente, una dimensión adicional de la enajenación que se sigue de las anteriores es la *enajenación del hombre respecto del hombre*. Con esta forma de la enajenación, que Marx ha deducido de las precedentes, ha establecido la génesis del estado de cosas que la economía política toma como un supuesto evidente en sus análisis, sin cuestionarse el origen del mismo. La economía política parte de una sociedad constituida de individuos atomizados que persiguen sólo su propio beneficio

¹⁰⁷ Ibid., p. 516-517

independientemente de los demás y ajenos los unos a los otros, y toma esta situación de manera totalmente acrítica como punto de partida de sus teorías, sin preguntarse en ningún momento por su origen. Frente al modo de proceder *acrítico* de la economía política, que considera que la propensión al intercambio, la competencia, la codicia y el egoísmo constituyen cualidades naturales del hombre y a partir de ellas explica el funcionamiento de la sociedad como resultado de la actividad de individuos atomizados que sólo persiguen su propio beneficio, Marx muestra como resultado de su análisis cómo la misma constitución de la sociedad, la forma en que se desarrolla el proceso de producción material en la sociedad burguesa, da lugar a la atomización de los individuos, a la enajenación del hombre respecto del hombre, por lo que lejos de ser un estado de cosas que resulta de la misma naturaleza humana, es el resultado de una *determinada forma de organización social*.

Marx establece así la especificidad del trabajo en la sociedad burguesa, el trabajo asalariado, como una forma de trabajo en la que el producto del trabajador se convierte en algo ajeno a él que se le enfrenta como un poder independiente al que queda sometido. Además, este poder que domina al trabajador aumenta de manera directamente proporcional al aumento de la producción: cuanto más produce, más sometido está. Marx reprocha a la economía política el hecho de que se limite a analizar el proceso por el que tiene lugar la producción en la sociedad capitalista, sin someterlo en ningún momento a crítica, ni siquiera cuando los resultados de su análisis entran en contradicción con su mismo punto de partida. Puesto que según la teoría del valor-trabajo, que constituye el eje en torno al cual gira la comprensión de la producción del valor en la economía política, es el trabajador el que crea el valor, debería corresponderle a éste la mayor parte del mismo; y, sin embargo, en realidad sólo le corresponde una pequeña parte, quedándose el propietario de los medios de producción con la mayoría del valor producido.

Marx critica que en el proceso de producción capitalista, el trabajador queda negado en el trabajo, produciéndose un proceso de deshumanización del hombre. Allí donde debería ser realmente humano, en el trabajo, se convierte en animal, y sólo es realmente humano en la satisfacción de sus necesidades primarias: “El trabajador únicamente se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo se siente fuera de sí. Está en lo suyo (*zu Hause*) cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo ... Se llega así al resultado de que el hombre (el trabajador) no se siente libre más que en sus funciones

animales, en el comer, beber, procrear ... y en sus funciones humanas sólo se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal”¹⁰⁸. Marx ve en el trabajo la diferencia fundamental del hombre con el animal: mientras que en el animal la satisfacción de las necesidades tiene lugar de manera inmediata, en el hombre dicha satisfacción se halla mediada por el trabajo, y este proceso constituye la verdadera forma de realización del hombre. Pero en las condiciones de la sociedad burguesa, constituida por la división del trabajo y la propiedad privada, el trabajo no es medio de realización, sino que es trabajo enajenado, en el que las cosas que el hombre produce permanecen extrañas a él. Puesto que el trabajador, en lugar de afirmarse en el proceso de trabajo, queda negado en él, y sólo puede encontrar su afirmación fuera del trabajo, esto tiene como consecuencia la inversión de la relación entre esencia y existencia. La esencia humana genérica queda convertida en un simple medio de la existencia del hombre, en lugar de ser la forma de existencia el medio para la realización de la esencia genérica.

Marx también critica a la economía política que parta de la *propiedad privada* como concepto nuclear en su exposición del modo de producción burgués, pero no sea capaz de *explicar* este concepto, que no pueda dar cuenta de dónde se deriva la propiedad privada. Frente a ello, Marx va a explicar el surgimiento de la propiedad privada a partir del trabajo enajenado. Por consiguiente, frente a la economía política, que explica el trabajo como resultado de la propiedad privada, Marx muestra que la relación es la inversa:

“La *propiedad privada* es, por tanto, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del *trabajo enajenado*, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo. Hemos llegado al concepto del *trabajo enajenado* a partir de la economía política como resultado del *movimiento de la propiedad privada*. Pero se muestra en el análisis de este concepto que si la propiedad privada aparece como fundamento, como causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia de éste, de la misma manera que los dioses no son *originariamente* la causa, sino el efecto de la confusión del entendimiento humano”¹⁰⁹

De este modo, el estado de cosas del que la economía política parte en sus teorías como de supuestos dados, tales como la propiedad privada y la atomización de los individuos en la sociedad burguesa, así como los atributos que considera como

¹⁰⁸ Ibid., p. 514

¹⁰⁹ Ibid., p. 520

cualidades naturales del hombre, son explicados por Marx a partir de la enajenación del trabajo. Frente al modo de proceder de la economía política, que se limita a partir de las condiciones de la sociedad burguesa tal y como se le presentan, siendo incapaz de exponer su génesis, Marx desarrolla la constitución de la sociedad burguesa a partir del concepto central de trabajo enajenado.

La economía política, al tomar de manera totalmente acrítica las relaciones enajenadas de la sociedad burguesa y considerarlas como si fuesen las relaciones que corresponden a la naturaleza humana, permanece en su punto de vista teórico necesariamente dentro de la enajenación. Esto da lugar a la “hipocresía” de la economía política, que acaba derivando con el desarrollo de esta ciencia en el más completo “cinismo”¹¹⁰. Pero este cinismo no es consecuencia de que el economista defiende de manera consciente los intereses de clase de la burguesía (si bien en determinados casos también puede ser así), sino que es la expresión teórica de las *relaciones objetivas* que se dan en la sociedad burguesa, que la economía política toma como si fuesen relaciones naturales, comportándose ante ellas de una manera acrítica: las relaciones enajenadas de la economía burguesa son tomadas por el economista como relaciones que corresponden a la naturaleza del hombre.

De este modo, el *individuo atomizado* de la sociedad burguesa es hipostasiado por la economía política como el *hombre en cuanto tal*. Marx se confronta con esta concepción del hombre desde un punto de vista antropológico, criticando las relaciones sociales burguesas como expresión de la enajenación y oponiéndoles la concepción de una forma de organización social en la que la enajenación quedaría superada y el hombre alcanzaría la verdadera emancipación. De este modo, el concepto antropológico de “esencia del hombre” es utilizado críticamente por Marx para oponerse a la concepción del hombre de la economía burguesa.

Por lo dicho hasta aquí puede comprenderse que la enajenación tiene para Marx un significado puramente negativo. No es un momento del proceso por el que el hombre llega a ser sí mismo, como en el caso de Hegel, sino un estado que tiene que ser eliminado en la misma realidad para alcanzar la unidad del hombre con su mundo. En el contexto social de la enajenación del trabajo, la filosofía es asimismo expresión de la enajenación, y tendrá que ser superada junto con el estado de enajenación del que es expresión. La filosofía no es entendida como algo autónomo, sino como expresión del

¹¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 531

contexto social en el que está necesariamente integrada.

Dicho contexto es en las condiciones de la sociedad burguesa el de un mundo dividido, atravesado por la escisión. En referencia a la filosofía hegeliana señala Marx que “la enajenación, que forma el verdadero interés de ese extrañamiento y de la supresión de ese extrañamiento, es la oposición entre el *en sí* y el *para sí*, entre la *conciencia* y la *autoconciencia*, entre el *objeto* y el *sujeto*, es decir, la oposición del pensamiento abstracto y la realidad sensible o de la real sensibilidad dentro del pensamiento mismo”¹¹¹. Sólo a través de la supresión de la enajenación podrán abolirse estas contradicciones y se podrá llegar a la verdadera unidad de la realidad sensible y el pensamiento.

Para Marx, el trabajo es el medio a través del cual el hombre objetiva sus fuerzas y potencialidades esenciales en los productos que elabora. La enajenación se produce cuando dichas fuerzas esenciales se exteriorizan en un producto que permanece extraño al hombre, tal y como ocurre en la sociedad burguesa, en la que el trabajo adopta la forma de trabajo asalariado, convirtiéndose así en una mercancía que se compra y se vende en el mercado. El producto que resulta de esta forma de trabajo no pertenece ya al trabajador, sino al capitalista, al propietario de los medios de producción con los que se desarrolla el proceso de trabajo, lo que hace que el trabajador quede enajenado de su producto. Sólo a través de la superación de la enajenación en sus distintas formas se podrá alcanzar la emancipación humana.

Por lo tanto, Marx no identifica por principio la *enajenación* con la *exteriorización*. Dicha identificación se produce en unas condiciones sociales en las que el trabajo provoca la deshumanización del trabajador. Pero en una forma de organización social en la que el trabajo deje de ser trabajo enajenado, la exteriorización de las fuerzas esenciales del hombre que tiene lugar en el proceso de trabajo no tendrá como resultado la enajenación de su esencia genérica, sino la reapropiación de la misma y la realización del hombre a través del trabajo.

Ya se ha aludido anteriormente, en el contexto del análisis de las distintas formas de enajenación que constata Marx en la sociedad burguesa, que a través del trabajo, como concepto central que articula su concepción antropológica de los *Manuscritos de París*, se introduce la dimensión de la actividad práctica en la determinación de la esencia genérica del hombre, con lo que va más allá de la

¹¹¹ Ibid., p. 572

concepción contemplativa de Feuerbach. Esta limitación del punto de vista de Feuerbach le lleva a considerar la religión como el ámbito fundamental en el que se produce la enajenación del hombre. La concepción más amplia que tiene Marx de la esencia genérica le lleva a situar la forma originaria de la enajenación en el proceso material de vida de los hombres en su relación entre ellos y con la naturaleza.

El trabajo es para Marx la forma en que las diversas sociedades humanas entran en un metabolismo con la naturaleza para poder subsistir. Pone así en primer plano la actividad material práctica, transformadora de la naturaleza, como el constitutivo esencial del hombre. Pero el trabajo lo realiza el hombre siempre en comunidad con otros hombres, no de manera individual, lo que determina el carácter esencialmente *social* del trabajo. A su vez, la forma en que los hombres desarrollan el proceso de trabajo se va transformando históricamente. La concepción marxiana de la esencia humana genérica, lejos de considerarla inmutable, como lo era para Feuerbach, la determina como fundamentalmente *histórica*. Señala que “*toda la denominada historia universal no es otra cosa que la generación del hombre a través del trabajo humano, el devenir de la naturaleza para el hombre, por lo que tiene así la prueba evidente, irrefutable de su nacimiento de sí mismo, de su proceso de surgimiento (Entstehungsprozess)*”¹¹². La esencia humana genérica se transforma con el desarrollo del trabajo, en el que se exteriorizan las fuerzas esenciales del hombre, lo que supone la introducción de la historicidad como dimensión fundamental del hombre.

Por lo tanto, para Marx no existe ninguna estructura que permanezca inalterada con el desarrollo histórico. Cada sociedad recibe un mundo transformado por las sociedades anteriores, que resulta a su vez transformado por la sociedad presente. La actividad práctica transformadora del mundo que tiene lugar en el proceso de trabajo establece la estructura en la que los sujetos se relacionan con los objetos, pero esta estructura resulta a su vez modificada históricamente a través de la progresiva transformación del mundo por el trabajo¹¹³. Esto significa que para Marx no puede existir ninguna esencia humana fija e inmutable, ni en un sentido natural, como en el caso de Feuerbach, ni en un sentido trascendental, como en Kant.

¹¹² Ibid., p. 546

¹¹³ Bloch ha indicado en este sentido que para Marx “subsiste el mundo exterior como *independiente* de la conciencia, pero no ya como *no-mediado* con la conciencia, esto es, como independiente del *proceso de trabajo* de la relación histórico-dialéctica de sujeto y objeto” (*Subjekt-objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1971, p. 438). Bloch subraya que ha sido Hegel quien ha puesto las bases para esta comprensión de Marx de la “relación recíproca activo-dialéctica entre sujeto y objeto, entre hombre y naturaleza” (ibid.).

Marx concibe al hombre como un *ser natural*, porque la fuente de sus fuerzas esenciales es la naturaleza. Pero la naturaleza en sí, anterior a la historia del hombre, es algo que no le atañe, que carece de sentido para él. La naturaleza se manifiesta para el hombre en la historia humana: “La historia misma es una parte *real* de la *historia natural*, de la transformación de la naturaleza en hombre”¹¹⁴. La historia humana comienza cuando surge el hombre en el seno de la naturaleza, y este mismo surgimiento determina al hombre como *ser social*:

“El carácter *social* es, por tanto, el carácter general de todo el movimiento; así como es la sociedad misma la que produce al *hombre* como *hombre*, así también es *producida* por él ... La esencia *humana* de la naturaleza no existe sino para el hombre *social*: pues sólo aquí es donde existe para él como *vínculo* con el hombre, como existencia suya para el otro y existencia del otro para él, como elemento vital de la realidad humana, sólo aquí existe como *fundamento* de su propia existencia *humana*. Sólo aquí se convierte para él su existencia *natural* en su existencia *humana*, y la naturaleza se convierte en hombre”¹¹⁵

La comprensión marxiana del hombre como un ser que es al mismo tiempo natural y social constituye el centro de su pensamiento humanista en este momento de su evolución intelectual. El hombre es un ser natural porque es un producto de la naturaleza, pero a lo largo de la historia se va produciendo la progresiva transformación de la naturaleza humana. Para Marx no hay un principio absoluto, sino que el hombre consiste en el mismo *movimiento de devenir hombre* a través del desarrollo histórico, en el que el hombre va formando tanto la naturaleza objetiva como la subjetiva, tanto la naturaleza exterior a él como su propia naturaleza humana. Y esta relación de los hombres entre sí es tan originaria como la relación con la naturaleza. No es posible pensar al hombre con anterioridad a la estructura social en la cual deviene lo que es.

Esta comprensión del proceso histórico supone una distancia fundamental respecto a la comprensión hegeliana de la historia como movimiento de retorno del espíritu a sí mismo. Mientras que para Hegel, como señala Marcuse, “la historia es al mismo tiempo extrañamiento e interiorización del espíritu, un abandono en el que se extraña a sí mismo de aquello que propiamente es, – y en este abandono precisamente presenta y produce su poder y libertad más propios”¹¹⁶, para Marx no existe un logos

¹¹⁴ *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW 40, p. 544

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 537-538

¹¹⁶ H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1968, p. 354

originario que gobierne la historia universal, lo único originario para Marx es el trabajo por el cual el hombre *se produce a sí mismo*. El trabajo es mediación con la naturaleza, y no hay nada anterior a este proceso de mediación por el que se autoconstituye el hombre. Frente a ello, Hegel entiende que “la historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad”¹¹⁷, progreso en que el “mundo espiritual” es “el mundo sustancial, y el mundo físico permanece subordinado a él, o expresado especulativamente, no tiene ninguna verdad frente al primero”¹¹⁸. Marx criticará esta concepción hegeliana de la historia por tratarse de un proceso puramente espiritual, si bien intentará al mismo tiempo apropiarse de ciertos elementos de la misma, descodificándolos en clave antropológica¹¹⁹.

Puesto que el proceso de exteriorización de las fuerzas esenciales humanas que tiene lugar en el proceso de trabajo se realiza siempre en sociedad, para Marx no se oponen naturaleza y sociedad, sino que se encuentran en íntima copertenencia. En la relación del hombre con la naturaleza a través del trabajo se da un proceso simultáneo de *humanización* de la naturaleza y de *naturalización* del hombre. A partir de aquí establece Marx la identificación de naturalismo y humanismo constitutiva de su pensamiento antropológico en los *Manuscritos de París*.

“La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre, a saber, la naturaleza en tanto que no es ella misma cuerpo humano. El hombre *vive* de la naturaleza significa: la naturaleza es su *cuerpo*, con el que tiene que estar en constante progreso para no perecer. El hecho de que la vida física y espiritual del hombre esté unida a la naturaleza no tiene otro sentido sino que la naturaleza está unida a sí misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza”¹²⁰

Por otra parte, la relación que establece el hombre con la naturaleza a través del proceso de trabajo no tiene sólo una dimensión *práctica*, sino también *teórica*¹²¹. A través de la actividad transformadora del mundo que se establece en el trabajo se hace

¹¹⁷ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986, p. 32.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Esta confrontación crítica de Marx con la comprensión hegeliana de la historia será discutida detenidamente en el siguiente apartado.

¹²⁰ *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW 40, p. 516

¹²¹ Habermas ha señalado a este respecto que puesto que para Marx “la naturaleza circundante sólo se constituye como *naturaleza objetiva para nosotros* en la mediación con la naturaleza subjetiva del hombre a través los procesos del trabajo social, el trabajo no es solamente una categoría antropológicamente fundamentadora, sino al mismo tiempo una categoría gnoseológica. El sistema de las actividades objetivas crea las condiciones fácticas de la reproducción posible de la vida social y *al mismo tiempo* las condiciones trascendentales de la objetividad posible de los objetos de la experiencia” (*Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973, p. 39).

posible asimismo la comprensión del mundo. Marx entiende el pensamiento como la forma superior del trabajo, por consiguiente, como algo derivado de la actividad material del hombre, por lo que lejos de ser anterior a dicha actividad, más bien la presupone. El trabajo se constituye para Marx en una categoría central de su comprensión del mundo y del conocimiento porque es precisamente a través de la actividad práctica que los hombres realizan en el proceso de trabajo como se constituye la unidad sujeto-objeto. En este sentido indica H. Reichelt que “en los *Manuscritos económico-filosóficos* concibe Marx por primera vez el metabolismo humano con la naturaleza como una dialéctica de sujeto y objeto dentro del todo de la naturaleza, en la que ambos polos – la humanidad por un lado, la naturaleza por el otro – están mediados recíprocamente ... La oposición de ambos momentos y al mismo tiempo su mediación se debe al trabajo humano”¹²². En efecto, a través del trabajo se llega al dominio de la naturaleza y al mismo tiempo a través del trabajo se autoproduce el hombre a sí mismo. Marx quiere pensar la relación sujeto-objeto simultáneamente desde ambos polos, comprendiendo al sujeto como parte del mundo objetivo y al mundo objetivo como parte del sujeto¹²³.

Marx entiende la conciencia como “la forma *teórica* de aquello cuyo forma *viva* es el ser común *real*, el ser social ... por eso, la *actividad* de mi conciencia general es – en cuanto tal – mi existencia *teórica* como ser social”¹²⁴. Para Marx el pensamiento se deriva del ser, “el hombre confirma como conciencia genérica (*Gattungsbewußtsein*) su *vida social* real y simplemente repite su existencia real en el pensamiento”, lo que no significa que el pensamiento quede reducido al ser, pues a su vez “el ser genérico (*Gattungsein*) se confirma en la conciencia genérica, y en su universalidad, como ser pensante, es para sí”: de lo que Marx concluye que “pensar y ser están, pues, *diferenciados*, pero al mismo tiempo están en *unidad* el uno con el otro”¹²⁵, una unidad establecida por la praxis, que constituye la realidad en su más amplio sentido. Así pues, mientras la filosofía idealista sitúa la mediación entre sujeto de conocimiento y objeto

¹²² H. Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Freiburg, Ça ira-Verlag, 2001, p. 33

¹²³ Por ello afirma L. Kofler que “la relación sujeto-objeto como principio dialéctico del proceso social en el que todos los momentos se unen en una totalidad dialéctica, solamente se puede comprender de manera adecuada como relación en que la actividad subjetiva es condición del surgimiento de un ámbito objetivo sometido a leyes, y a la vez la legalidad objetiva es condición de la actividad subjetiva” (*Geschichte und Dialektik. Zur Methodenlehre der dialektischen Geschichtsbetrachtung*, Luchterhand, Darmstadt, 1973, p. 115).

¹²⁴ *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW 40, p. 538

¹²⁵ *Ibid.*, p. 539

conocido en el plano del pensamiento, el planteamiento de Marx consiste en que la *instancia mediadora* no es el pensamiento, sino la *praxis social*, en la cual está contenido el pensamiento. Se está estableciendo así una diferencia fundamental entre el pensamiento y el ser, cuya unidad queda establecida por la praxis social.

Esta breve caracterización que hemos hecho hasta aquí de los planteamientos fundamentales contenidos en los *Manuscritos de París* pone de manifiesto que Marx va más allá del marco teórico de Feuerbach en dos aspectos fundamentales: por un lado, frente a la comprensión de la objetividad de la esencia humana desde un punto de vista puramente contemplativo, Marx introduce en ella la dimensión de la actividad, al entenderla como *producción objetiva*; por otro lado, comprende la esencia humana como algo que no es inmutable, sino que *se transforma históricamente*. Puede observarse, pues, que comienzan a aparecer aquí determinados planteamientos en los que Marx va más allá de su anterior concepción, y que acabarán dando lugar a la nueva posición teórica que tendrá su primera formulación programática en las *Tesis sobre Feuerbach* y que después desarrollará junto con Engels en la *Ideología alemana*. Como indica J. Zeleny, “en la concepción de la especificidad del ser natural *humano* Marx parte de Feuerbach, pero en los *Manuscritos de París* lo rebasa ya en algunos momentos esenciales, los cuales llevarán a una básica reorientación crítica respecto de Feuerbach en la más profunda clarificación ulterior que se expresa en las *Tesis sobre Feuerbach* y en *La ideología alemana*”¹²⁶.

Pero a pesar de estas diferencias, el planteamiento de Marx se mueve básicamente dentro de las coordenadas teóricas de la antropología filosófica de Feuerbach. Por lo que se refiere a la dimensión social de la esencia humana genérica, que muchos autores consideran como una diferencia central entre Feuerbach y el Marx de los *Manuscritos*, su planteamiento en este sentido sigue también la concepción feuerbachiana, como el mismo Marx reconoce explícitamente en una carta a Feuerbach fechada el 11/8/1844: “Usted ha dado – no sé si a propósito – en estos escritos una base filosófica al socialismo, y los comunistas han comprendido estos trabajos precisamente de ese modo. La unidad del hombre con el hombre, que está fundada en las diferencias reales de los hombres, haber traído el concepto del género humano del cielo de la

¹²⁶ J. Zeleny, *La estructura lógica de “El Capital” de Marx*, op. cit., p. 202

abstracción a la tierra real, ¿qué otra cosa es sino el concepto de *sociedad*?¹²⁷.

La concepción teórica de Marx en este momento consiste en que la sociedad puede ser comprendida a partir de una esencia humana genérica que es inmanente a cada individuo. A partir de esta comprensión de lo social desarrolla su crítica a la economía política. Mientras que ésta considera la sociedad existente como adecuada a la esencia del hombre, Marx considera que es expresión de la enajenación de dicha esencia. En las condiciones de la propiedad privada y del trabajo enajenado el hombre está separado de su verdadera esencia genérica, y es esta separación lo que se objetiva en la sociedad existente. Por consiguiente, la *concepción antropológica* de Marx en estos momentos se distingue de la economía política en que es utilizada para llevar a cabo la *crítica* las relaciones sociales existentes, frente al comportamiento acrítico de la economía política, que se limita a considerar adecuadas a la esencia humana las relaciones sociales de la sociedad burguesa.

Esta crítica la desarrolla Marx a través de su comprensión histórica de la realidad social. Frente al modo de proceder de la economía política, que absolutiza la estructuras sociales objetivas que se dan en la sociedad burguesa, el modo de proceder de Marx consiste en entender dichas estructuras como resultado de la actividad de los hombres, y por lo tanto como históricamente transformables. En el contexto social de la propiedad privada, el hombre queda enajenado de su producto y de su actividad. Marx pretende comprender las formas que la economía política absolutiza a partir de las relaciones sociales de los hombres en un contexto social determinado históricamente. Critica el proceder de la economía política, que acepta sin cuestionarse dicha situación históricamente determinada y lo que hace es hipostasiarla como perteneciente a la verdadera esencia del hombre.

Para Marx, sólo una *nueva forma de sociedad*, en la que se supere la enajenación, puede ser considerada una sociedad verdaderamente *humana*, adecuada a la esencia genérica del hombre. Puesto que todas las formas de enajenación de la sociedad burguesa surgen a partir de la enajenación del trabajo, la superación de la enajenación y la consiguiente emancipación social sólo podrá tener lugar a partir de la supresión del trabajo enajenado. Esto implica para Marx la abolición de la propiedad privada, a partir de la cual se constituye la sociedad burguesa. Marx ve esta nueva

¹²⁷ MEW 27, p. 425. En el apartado 1.1 hemos citado diversos pasajes de la obra de Feuerbach en los que se puede constatar esta concepción y hemos hecho referencia asimismo al paralelismo con los planteamientos marxianos.

formación social en la sociedad comunista:

“El comunismo como superación *positiva* (*als positive Aufhebung*) de la *propiedad privada* en cuanto *autoenajenación humana* y, por tanto, como *apropiación* real de la *esencia* humana por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí como un hombre *social*, es decir, humano, un retorno pleno, consciente y que ha llegado a ser tal dentro de toda la riqueza del desarrollo precedente. Este comunismo es, como naturalismo consumado, humanismo, y como humanismo consumado, naturalismo; es la disolución *verdadera* del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre esencia y existencia, entre objetivación y autoconfirmación, entre libertad y necesidad, entre el individuo y el género. Es el enigma resuelto de la historia y se sabe como esta solución”¹²⁸

Se pueden ver en este texto los aspectos fundamentales de la concepción teórica de Marx en los *Manuscrito económico-filosóficos*. Los conceptos centrales que articulan dicha concepción son los de *esencia humana genérica* y *enajenación*. Y la estructura de dicho discurso, en la cual operan dichos conceptos, es la de las obras anteriores de Marx: la oposición entre la esencia y la existencia. Dado que la realidad no se corresponde con la esencia humana ideal captada por la razón, Marx concluye que en las condiciones sociales existentes el hombre se encuentra enajenado de su verdadera esencia. Lo nuevo de los *Manuscritos* respecto a las obras anteriores no es la estructura de la argumentación, sino la conceptos centrales que esta estructura vehicula, los cuales, si bien aparecen incidentalmente en escritos anteriores, aquí se encuentran claramente definidos, como es el caso de la concepción del comunismo como forma de organización social en la que será superada oposición entre esencia y existencia¹²⁹.

La concepción antropológica del Marx de los *Manuscritos* tiene como pilares fundamentales la posibilidad de transformar la naturaleza humana (si bien no deja nunca de ser naturaleza) y la comprensión del hombre como ser social que evoluciona históricamente. Marx constata la existencia de la enajenación del hombre bajo las condiciones de la propiedad privada. Dicha enajenación se puede superar y el hombre puede apropiarse de su esencia humana genérica, lo que dará lugar al humanismo consumado (reconciliación del hombre con el hombre) y al naturalismo consumado (reconciliación del hombre con la naturaleza). Pero la superación de la enajenación no puede ser sólo teórica, sino que tiene que tener que tener lugar en la práctica, a través de

¹²⁸ *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW 40, p. 536

¹²⁹ El comunismo ya había sido mencionado en los *Anuarios franco-alemanes*, pero aquí no tiene aún el papel central que tiene en la argumentación marxiana de los *Manuscritos*.

la transformación de las relaciones sociales existentes. Así se llegará a la sociedad comunista, en la quedará definitivamente superada la enajenación y se alcanzará la verdadera emancipación de los hombres.

En este planteamiento de Marx quedan claras dos cosas: que concibe al hombre como ser social, como un ser que sólo puede realizarse en comunidad. Y que renuncia a la posibilidad de que el Estado pueda operar la superación de la enajenación, pues se mueve sólo en el orden de lo político y a partir de él no es posible realizar una verdadera transformación del orden social. La enajenación tiene raíces económicas y sociales. Sólo con la abolición de la propiedad privada y con el establecimiento de la sociedad comunista se puede superar la enajenación.

Pero el comunismo de Marx en los *Manuscritos* tiene aún una dimensión claramente *idealista*, en el sentido del papel determinante que tiene la *conciencia* adecuada de la realidad humana para el tránsito al comunismo, como si se tratase en primer lugar de una cuestión de conocimiento. Esto se puede constatar en afirmaciones tales como que el advenimiento del comunismo es para la “conciencia pensante el movimiento *concebido y sabido* de su *devenir*”¹³⁰, o que “mientras que el hombre no se haya reconocido como hombre y con ello organizado el mundo humanamente, aparece esta *comunidad* bajo la forma de la *enajenación*”¹³¹. Esto es consecuencia de que Marx permanece aún dentro del marco del pensamiento hegeliano en determinados aspectos fundamentales, como pondremos de manifiesto en el siguiente apartado.

Por otra parte, en los *Manuscritos económico-filosóficos* pueden observarse ya algunos de los elementos que van a configurar el modo de proceder característico de todo el ulterior desarrollo teórico de Marx, que consiste en comprender en términos de *relaciones sociales* lo que para la economía política son simplemente *condiciones de producción*. El carácter objetivo que tienen dichas relaciones se debe a las condiciones sociales que genera un sistema económico basado en la producción de mercancías, pero la economía política toma dicha objetividad como algo natural, independiente de las condiciones que la generan. Marx critica esta naturalización que lleva a cabo la economía política y hace patente el *carácter histórico* de dicha forma de producción, que es, por tanto, un modo de organización social que los hombres se han dado a sí

¹³⁰ *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW 40, p. 536

¹³¹ *Auszüge aus Mills “Éléments d’économie politique”*, MEW 40, p. 451. Estos extractos sobre la obra de James Mill fueron realizados en la misma época que los *Manuscritos*, y en ellos están contenidos ciertos planteamientos relevantes que complementan la concepción de Marx en estos escritos.

mismos y que ha surgido en un determinado momento de la historia.

Otro elemento constitutivo de la forma de proceder de Marx frente a la economía política que aparece ya en este momento y que se desarrollará en su obra posterior es el modo *inmanente* en que desarrolla la *crítica*, esto es, no adopta un punto de vista exterior al de la economía política o un patrón externo de medida desde el que realizar la crítica. Marx asume el modo en que la economía política plantea los problemas que aborda en su ámbito teórico y, a partir de ahí, señala las inconsistencias de dichos planteamientos y las contradicciones en las que incurre en sus resultados con relación a lo que había constituido su mismo punto de partida. Esta forma inmanente de llevar a cabo la crítica de la economía política constituirá una constante en toda la obra marxiana. En los *Manuscritos* esta perspectiva teórica de la crítica inmanente es planteada por Marx en los siguientes términos:

“Coloquémonos en el punto de vista de los economistas políticos y comparemos según ellos las pretensiones teóricas y prácticas de los trabajadores. Nos dicen que originariamente y según el concepto *todo el producto* pertenece al trabajador. Pero nos dicen al mismo tiempo que en realidad al trabajador le corresponde la parte del producto más pequeña e indispensable”¹³²

Marx parte de la teoría del valor-trabajo de los economistas clásicos, y confronta los resultados a los que éstos llegan con los presupuestos de los que han partido. Según dicha teoría, es el trabajo lo que constituye la fuente del valor, por lo que todo el producto de valor debería corresponder al trabajador, pero en realidad ocurre que la mayor parte del producto se lo apropia al capitalista. Marx critica a la economía política que acepte esta situación que se presenta en la realidad económica de la sociedad capitalista, a pesar de que entra en contradicción con su punto de partida teórico.

El núcleo de la crítica de Marx queda expuesto de forma sintética en la consideración siguiente:

“La economía política parte del *faktum* de la propiedad privada. Pero no la explica. Aprehende el proceso *material* de la propiedad privada, tal y como lo lleva a cabo en la realidad, en fórmulas abstractas y generales, que hacen valer como *leyes*. Pero no *comprende* estas leyes (*sie begreift diese Gesetze nicht*), es decir, no muestra cómo surgen de la esencia de la propiedad privada”¹³³

Aquí se pone de relieve la posición teórica desde la que Marx realiza la crítica:

¹³² *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW 40, p. 475

¹³³ *Ibid.*, p. 510

las leyes que establece la economía política no son criticadas desde un punto de vista externo a ésta, sino que la crítica se centra en el hecho de que la economía política no es capaz de exponer la *génesis de dichas leyes*, su necesidad interna. La crítica de Marx está referida a la misma forma teórica de proceder de la economía política, en la que no se desarrolla teóricamente el objeto a partir del cual se constituye como ciencia, sino que “supone (*unterstellt*) aquello que debe desarrollar (*entwickeln*)”¹³⁴.

Se hace patente así el carácter inmanente de la crítica marxiana: acepta el punto de partida de la economía política y lo confronta con los resultados a los que llega, y lo que constata es que ésta no es capaz de establecer una conexión interna y necesaria entre ambos. No se trata, pues, de la crítica de determinadas teorías de la economía política, sino que se critica a la economía política como ciencia, se pone en cuestión la *cientificidad* de su modo teórico de operar. Heinrich señala respecto a esta forma de proceder de Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos* que “Marx no apunta a una crítica *inmediata* de las leyes de la economía política, no le reprocha a la economía política que una u otra ley sea falsa, que no comprenda el movimiento efectivo de la propiedad privada. Marx pretende realizar más bien una *metacrítica* al fundamento conceptual de la economía política, critica su concepto de ley, el modo en que lleva a cabo la explicación”¹³⁵.

Pero esta forma en que Marx plantea la crítica se desarrolla dentro del marco de la concepción antropológica esencialista, y si bien el modo de realizar la crítica se mantendrá en toda su obra posterior, el marco antropológico en que se desarrolla en estos momentos será abandonado a partir de 1845. En efecto, Marx critica a la economía política que su modo de proceder consiste en hipostasiar las relaciones sociales enajenadas de la sociedad burguesa y considerarlas como pertenecientes a la verdadera esencia del hombre: “La economía política *fija la forma enajenada del movimiento social como la esencial y originaria, como correspondiente a la determinación humana*”¹³⁶, y a ello le opone que “la esencia social no es ningún poder abstracto-universal frente al individuo singular, sino la esencia de cada uno de los individuos (*das Wesen eines jeden Individuums*)”¹³⁷.

Marx opera aquí una reducción de la sociedad al individuo en base a la cual

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 106

¹³⁶ *Auszüge aus Mills “Éléments d’économie politique”*, MEW 40, p. 451

¹³⁷ Ibid.

considera que a la esencia del individuo le es immanente la universalidad de las relaciones sociales, que éstas se encuentran ya inscritas, por así decir, en la esencia genérica del individuo. Puesto que Marx comprende al hombre, siguiendo a Feuerbach, como una esencia genérica, considera que en *cada individuo* habita ya lo *universal del género*. A lo que va dirigida la crítica de Marx es a las universalidades hipostasiadas tanto de la economía política como de la filosofía especulativa hegeliana, frente a lo que Marx reivindica al hombre real, entendiéndolo en la perspectiva esencialista feuerbachiana. Esta concepción de la esencia de la sociedad como algo immanente a cada individuo, correspondiente a su esencia, va a caer bajo la crítica de las *Tesis sobre Feuerbach*, donde se rechaza explícitamente esta concepción. La *Ideología alemana* se encaminará a fundamentar de manera materialista la objetividad social, y con ello quedará definitivamente abandonada la concepción antropológica defendida en los escritos anteriores.

1.1.3. La ambivalencia de la crítica de Marx a la dialéctica hegeliana: historia y dialéctica

Hemos visto en el apartado anterior cómo el concepto de trabajo, que constituye la línea de fuerza fundamental a partir de la cual se estructura la concepción antropológica de Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos*, le permite aplicar la concepción feuerbachiana de la enajenación de la esencia humana genérica al ámbito de la economía y, al mismo tiempo, introducir nuevas determinaciones en los conceptos fundamentales de la filosofía de Feuerbach. Esta concepción del trabajo que se presenta en los *Manuscritos* tiene su base en la de Hegel, tal y como aparece desarrollada en la *Fenomenología del Espíritu*.

Hegel ha expuesto aquí cómo a través del trabajo el siervo puede dominar el ser en sí natural y reconocerse en el objeto elaborado. A través del trabajo se objetiva la esencia negativa de la autoconciencia, el ser para sí, y esto le permite al siervo arrancarse a su dependencia de la existencia natural. El trabajo no destruye el objeto, como ocurre con el deseo del señor en el goce, sino que el trabajo supone refrenar el deseo y de este modo puede formar (*bilden*): “El trabajo es deseo *retenido*, desaparición

contenida, el trabajo *forma*”¹³⁸. El objeto no es aniquilado, porque tiene independencia frente a la conciencia, sino que queda *transformado*, y en este proceso de formación es la forma de la autoconciencia lo que queda plasmado en la cosa exterior. De este modo, por medio del trabajo, el siervo le da a su ser para sí la subsistencia y la permanencia del ser en sí. Es la propia forma de la conciencia la que se objetiva en el trabajo, por lo que ésta se contempla a ella misma en el ser, éste constituye *su propia objetivación*, que ahora está materializada y la tiene presente ante sí, de modo que la autoconciencia se ve reflejada en el objeto exterior: “La conciencia que trabaja llega a través de ello a la intuición del ser independiente *como de sí misma*”¹³⁹.

La formación supone, pues, la proyección de la forma del sujeto sobre el objeto elaborado. Pero además, al transformar el objeto por medio del trabajo y objetivar su propio ser para sí, el objeto deja de ser pura naturaleza. El mundo del ser en su inmediatez dada se transforma en un mundo mediatizado, por lo que ya no es más algo extraño para la conciencia. Ésta establece su dominio sobre la existencia natural y deviene *independiente* en su contacto con las cosas y con el mundo. La autoconciencia domina el ser de la vida, pero no a través de una negación abstracta, sino a través de una negación concreta y determinada, de modo que el trabajo no destruye el ser independiente, sino que éste mantiene su subsistencia, quedando transformado por el trabajo al recibir la forma del yo, que por su parte adquiere asimismo la subsistencia del ser.

Dado que la autoconciencia del señor se separa de la vida, es sólo la conciencia servil la que llega a dominar el ser. Mientras el señor permanece enajenado, porque tiene su objeto en el siervo, para éste la exteriorización de su ser para sí que se realiza en el trabajo le permite superar la enajenación. Su reflexión tiene lugar por medio de una objetividad que le es propia y, por tanto, la conciencia no queda enajenada, sino que realiza un movimiento de exteriorización que le va a permitir volver a sí desde el ser otro, y de este modo permanecer consigo en lo otro de sí.

El trabajo tiene para Hegel, pues, la función de mediar entre el hombre y el mundo. La actividad de elaboración del objeto que se realiza en el proceso de trabajo tiene una función formativa, tanto en el sentido de formar el mundo material como en el sentido de formar al sujeto que realiza el trabajo. La actividad del sujeto en el proceso

¹³⁸ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986, p. 153

¹³⁹ Ibid., p. 154

de trabajo no es algo meramente subjetivo; la elaboración del objeto responde a reglas universales, por lo que dicha actividad es universal. En el mismo acto en que el hombre produce el mundo, se produce a sí mismo.

Marx ve en el trabajo así considerado, en el proceso a través del cual el hombre conforma el mundo exterior a él y se reconoce a sí mismo los objetos que ha creado, la realización de la esencia genérica. Es este concepto hegeliano del trabajo el que le permite desarrollar la concepción de Feuerbach, introduciendo en ella la dimensión de la *producción objetiva* del mundo. Marx considera la objetividad como la exteriorización de las fuerzas esenciales del hombre, y entiende este proceso como esencialmente *histórico*. Las diferencias entre la concepción de Marx y la de Feuerbach tienen como consecuencia una distinta valoración de Hegel por parte de ambos. Marx tiene una valoración más positiva, y considera que algunos elementos de la filosofía hegeliana pueden extraerse de su concepción especulativa y ser reformulados en clave antropológica. Si bien estima la crítica de Feuerbach a la filosofía hegeliana como muy superior a la de los jóvenes hegelianos – que no hacen más que reproducir en forma degradada el pensamiento de Hegel y que, por tanto, permanecen aún dentro del marco de su filosofía–, Marx considera que Feuerbach no ha comprendido una dimensión importante de la “negación de la negación” hegeliana. Su limitación en la comprensión de la historia le impide ver este importante aspecto de la filosofía de Hegel. Esto significa, como observa Schmied-Kowarzik, que “a pesar de la crítica materialista radical a Hegel, que Marx comparte en lo esencial con Feuerbach, no va a parar a un rechazo de la dialéctica, sino que intenta también captar los momentos positivos de la dialéctica hegeliana ... y precisamente para llegar a través de ello a una fundamentación de la dialéctica materialista”¹⁴⁰.

Feuerbach sólo ve en la “negación de la negación” hegeliana una restitución de la teología por parte de Hegel, un movimiento por el cual Hegel repone la teología después de haberla negado. Se trata, para Feuerbach, del expediente del que Hegel se sirve para afirmar la religión y con ella la enajenación del hombre. A la negatividad hegeliana le opone Feuerbach la positividad de lo sensible que se basa en sí mismo¹⁴¹.

¹⁴⁰ W. Schmied-Kowarzik, *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie*, op. cit., p. 220

¹⁴¹ En referencia a esto indica Lukács que “la crítica feuerbachiana de la negación de la negación se remite de manera correcta a lo inmediatamente sensible de la vida material, pero Feuerbach no es capaz de concebir el movimiento dialéctico en esta vida material misma” (*Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, op. cit., p. 685). Lukács afirma que ello es consecuencia de

Marx, en cambio, considera que la “negación de la negación” constituye la fórmula fundamental de la concepción hegeliana del ser, en la que éste es comprendido en su dinamismo inmanente como *devenir*. Esto le ha permitido a Hegel entender el carácter esencialmente *histórico* del hombre. A este respecto señala Navarro Cordón que para Hegel la “relación dialéctica, en que consiste la praxis de la conciencia en y con el mundo, es una *acaecer* (*geschehen*) que encierra el tiempo y lo exige como determinación esencial de la conciencia y, por tanto, de su experiencia”, por lo que “no sólo el actuar, sino el ser histórico, y no en menor medida, constituye el verdadero ser del hombre. La historia constituye el horizonte de su realización, la determinación de lo que es y el sentido de sus posibilidades”¹⁴². Esta concepción de Hegel es considerada por Marx como una comprensión más profunda que la que tenía Feuerbach, y en este punto se va a distanciar de éste y se va a alinear con el planteamiento hegeliano.

Sin embargo, a pesar de esta valoración positiva del pensamiento de Hegel, Marx le critica el que no haya descubierto el verdadero motor del movimiento histórico, constituido por el desarrollo de la actividad productiva de los hombres. Aunque Hegel ha puesto de manifiesto la fundamental historicidad del hombre, lo ha hecho sólo en el contexto de su filosofía especulativa, que permanece en el ámbito de la *abstracción* y no alcanza la *historia real*.

“En tanto que Hegel ha concebido la negación de la negación – según el aspecto positivo contenido en ella, como lo positivo único y verdadero, y según el aspecto negativo contenido en ella, como el único acto verdadero y de autoconfirmación de todo ser, ha encontrado sólo la expresión *abstracta, lógica, especulativa* para el movimiento de la historia, que no es todavía la *historia real* del hombre como un sujeto presupuesto, sino sólo el *acto de producción*, la *historia del surgimiento* del hombre”¹⁴³

Marx comprende la historia como el proceso a través del cual el hombre se produce a sí mismo a partir de su propio trabajo, y considera que lo decisivo del movimiento de la dialéctica hegeliana consiste en su comprensión del trabajo como proceso de autogeneración del hombre:

que “la posición materialista de Feuerbach ante la realidad no es una posición dialéctica, por lo que no comprende todo lo que Hegel ha concebido dialécticamente, de manera correcta, si bien en forma distorsionada, y rechaza en bloque la dialéctica hegeliana, tanto lo correcto como lo falso que hay en ella” (ibid., p. 684).

¹⁴² J. M. Navarro Cordón, *Sentido de la Fenomenología del Espíritu como crítica*, en: AAVV, *En torno a Hegel*, Granada, Universidad de Granada, p. 312

¹⁴³ *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW 40, p. 570

“Lo grandioso de la «*Fenomenología*» hegeliana y de su resultado final – la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador –es que Hegel comprende la autoproducción del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como extrañamiento y como supresión de este extrañamiento; que comprende, por tanto, la esencia del *trabajo* y concibe al hombre objetivo, al hombre verdadero, porque real, como resultado de su propio trabajo. El comportamiento *real, activo* del hombre hacia sí mismo como esencia genérica o la confirmación de sí mismo como esencia genérica real, esto es, como esencia humana, sólo es posible dado que el hombre extrae de sí mismo realmente todas sus *fuerzas genéricas* – lo que de nuevo sólo es posible a través de la acción conjunta de los hombres, sólo como resultado de la historia –, se comporta hacia ellas como objetos, lo que en primer lugar sólo es posible en la forma de la enajenación”¹⁴⁴

Pero a pesar de este reconocimiento de la comprensión hegeliana de la esencia del trabajo, Marx le critica que sólo comprenda la dimensión positiva del trabajo, y no su dimensión negativa. Marx sostiene que en las condiciones de la sociedad burguesa, esto es, de la propiedad privada y del trabajo asalariado, tiene lugar la enajenación del trabajador, ya que éste no puede exteriorizarse positivamente en el proceso de trabajo. Ni el objeto de trabajo ni la actividad misma son algo propio del trabajador, algo que le pertenezca y en lo que pueda verse realizado, sino que tanto uno como la otra pertenecen al propietario de los medios de producción, por lo que permanecen ajenos al trabajador. Hegel no pudo comprender esta dimensión puramente negativa de la enajenación, y la causa de esta limitación de Hegel se debe a que entendió el trabajo de modo general y suprahistórico, sin abordar la forma determinada en que el trabajo se realiza en cada contexto social. Por ello Hegel no ha comprendido que en el trabajo enajenado, los hombres no pueden exteriorizarse sin perderse a sí mismos en dicha exteriorización. En un contexto social dominado por la propiedad privada, la objetivación de la esencia genérica que tiene lugar en el trabajo se ha producido de forma “inhumana”, porque el objeto producido es ajeno al trabajador y se le contrapone como un poder independiente de él al que queda sometido.

La crítica marxiana va dirigida al carácter puramente especulativo de la concepción hegeliana de la historia, señalando que el trabajo “abstracto espiritual” es el único trabajo que Hegel conoce¹⁴⁵. Esto implica que Hegel no es capaz de superar realmente la enajenación, sino que dicha superación tiene lugar sólo como *movimiento*

¹⁴⁴ Ibid., p. 574

¹⁴⁵ Hegel llega a afirmar al final de la *Fenomenología* que el “movimiento que hace brotar la forma de su saber de sí es el trabajo que el espíritu realiza como *historia real*” (*Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 586).

de la conciencia, sólo en el pensamiento, permaneciendo el estado real de enajenación tal y como estaba antes de su superación filosófica: “El modo en que la conciencia es, y como algo es para ella, es el *saber*. El saber es su único acto. Algo llega a ser, pues, para ella, en tanto que ella *sabe* ese *algo*. Saber es su única relación objetiva”¹⁴⁶.

Marx considera, por una parte, el lado positivo del trabajo, que constituye la exteriorización del hombre, y por otra, el lado negativo, en cuanto que en determinadas condiciones de producción el trabajo supone la enajenación del hombre, la pérdida de su esencia. Respecto a la comprensión hegeliana del trabajo señala que

“Hegel, en tanto que comprende el lado *positivo* de la negación referida a sí misma – aunque de nuevo de manera enajenada –, comprende la autoenajenación, el extrañamiento de la esencia, la desobjetivación y desrealización del hombre, como una conquista de uno mismo, una exteriorización de la esencia, una objetivación, una realización. En resumen, comprende – dentro de la abstracción – el trabajo como *acto de autogeneración (Selbsterzeugungsakt)* del hombre, el relacionarse consigo mismo como un ser ajeno, y la confirmación de sí como la confirmación de un ser ajeno, como *conciencia genérica* y *vida genérica* en devenir”¹⁴⁷

Marx critica, en primer lugar, que Hegel comprenda este proceso de manera puramente formal, que su comprensión de la esencia del trabajo permanezca “dentro de la abstracción”. Ello tiene su causa en la *reducción del hombre a la autoconciencia* que se opera en la exposición hegeliana. Hegel toma como sujeto a la autoconciencia, pero Marx considera que si reducimos la abstracción hegeliana a su base real y tomamos al hombre como el sujeto del proceso, se puede decir que Hegel ha comprendido el trabajo como constitutivo de la esencia humana. Marx afirma por ello que en Hegel “la comprensión, expresada dentro de la enajenación, de la *apropiación* de la esencia objetiva a través de la superación de su enajenación, es la comprensión enajenada de la *verdadera objetivación* del hombre, de la apropiación real de su esencia objetiva a través de la destrucción de la determinación *enajenada* del mundo objetivo”¹⁴⁸.

Hegel toma el movimiento de la conciencia por el movimiento de la vida real. Esto tiene como consecuencia la reducción hegeliana del proceso histórico a un proceso del pensamiento, lo que le lleva finalmente a concebir la historia como el movimiento a través del cual el espíritu llega al saber de sí¹⁴⁹. No es una historia de los hombres

¹⁴⁶ *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW 40, p. 580

¹⁴⁷ Ibid., p. 584

¹⁴⁸ Ibid., p. 583

¹⁴⁹ Como indica Marcuse, en la concepción hegeliana “la historia entera del espíritu es solamente un

reales, pues Hegel sustituye al hombre real por la autoconciencia. La síntesis hegeliana de sujeto y objeto es abstracta, porque el movimiento dialéctico a través del cual tiene lugar la síntesis se produce sólo en la conciencia, en el pensamiento; éste es el sujeto, no el hombre real. La dialéctica hegeliana invierte así el verdadero proceso, al tomar como sujeto no al hombre, sino a la idea:

“El hombre real y la naturaleza real se convierten meramente en predicados, en símbolos de este hombre oculto irreal y de esta naturaleza irreal. Sujeto y predicado tienen, por tanto, la relación de una inversión absoluta el uno con el otro, *sujeto-objeto místico* o *subjetividad que trasciende al objeto*, el *sujeto absoluto* como un *proceso*, como un *sujeto* que se *enajena* y vuelve a sí de la enajenación, pero que simultáneamente la retoma en sí; el sujeto como este proceso, el puro, *incesante girar dentro de sí*”¹⁵⁰

Esta inversión que se opera en la filosofía hegeliana es lo que lleva a Marx a caracterizarla de “misticismo lógico”: el pensamiento, en lugar de ser predicado del sujeto que piensa, se convierte en sujeto de todo el proceso. La operación hegeliana consiste en abstraer el pensamiento del verdadero sujeto, y a partir de aquí mediar este pensamiento abstracto sólo consigo mismo. Esto tiene como consecuencia ulterior que, dado que la realidad empírica no está mediada por el pensamiento – porque es sólo la abstracción de la realidad lo que es mediado –, la realidad empírica permanece inalterada en todo el proceso. Esto lleva inevitablemente a la *aceptación acrítica de lo empírico* que tiene lugar en última instancia en la filosofía hegeliana. Dado que todo el proceso se desarrolla sólo en el pensamiento especulativo, y que la superación se da sólo en la abstracción, con ello se afirma la existencia empírica tal cual es. Por eso acusará Marx al idealismo hegeliano de ser un “positivismo acrítico”: “En la *Fenomenología* ... está ya latente como germen, como potencia, está presente como un misterio, el positivismo acrítico y el idealismo igualmente acrítico de las obras posteriores de Hegel, esa disolución y restauración filosóficas de la empiria existente”¹⁵¹

En efecto, la superación de la enajenación se produce para Hegel sólo en el pensamiento, es el ser pensado el que se supera, y esto implica mantener el ser real en su estado de enajenación. La negación hegeliana es un mero movimiento lógico que lo

devenir lo que es en sí, un devenir que como reflejarse en sí es propiamente histórico. El entero espíritu deviene lo que es sólo y únicamente como historia: la totalidad y realidad del saber absoluto” (*Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, op. cit., p. 355).

¹⁵⁰ *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW 40, p. 584

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 573

único que niega son esencias pensadas. La negación de la negación, que es para Hegel lo positivo absoluto, no es más que un movimiento en la abstracción, que deja el ser enajenado tal y como estaba antes de este movimiento. Marx valora la importancia de la negatividad como principio motor de la dialéctica hegeliana, pero critica que dicha dialéctica se mueva en el ámbito puramente lógico y sustituya el movimiento de la realidad por el movimiento del espíritu. Es una dialéctica formal y vacía, que permanece totalmente ajena a la realidad material.

El concepto polémico fundamental de Marx en su crítica a Hegel es el de “abstracción especulativa”: el modo de proceder hegeliano no consiste en última instancia más que en abstraer de la *realidad objetiva* y reducirla a puras *relaciones de conciencia*. De este modo, la realidad de la que parte Hegel es una realidad para la conciencia, la abstracción de lo real en el pensamiento. Marx considera, siguiendo a Feuerbach, que es del hombre de donde hay que partir para comprender la realidad. No es la autoconciencia lo que se exterioriza en la realidad exterior, lo que se objetiva, sino el hombre inserto en las relaciones sociales existentes. Es el hombre el que puede producir un mundo real y objetivo, no la autoconciencia.

“El *extrañamiento de la autoconciencia* pone la *coseidad*. Puesto que el hombre es igual a autoconciencia, su esencia objetiva extrañada, o la *coseidad* (*lo que para él es objeto*, y para él sólo es verdaderamente objeto aquello que es objeto esencial para él, aquello que es su esencia *objetiva*. Ahora bien, puesto que no se hace sujeto al *hombre real* como tal, y por ello tampoco a la *naturaleza* – el hombre es la *naturaleza humana* –, sino sólo a la abstracción del hombre, a la autoconciencia, la coseidad sólo puede ser, por tanto, la autoconciencia extrañada) es igual a la *autoconciencia extrañada* y la *coseidad* es puesta por este extrañamiento”¹⁵²

Esta crítica de Marx va dirigida al núcleo mismo de la experiencia de la conciencia tal y como ésta tiene lugar en la exposición hegeliana. La pretensión de Hegel es establecer la identidad de la sustancia y el sujeto a través del movimiento progresivo de la conciencia, “aprehender y expresar lo verdadero no como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*”¹⁵³. En este movimiento, tal y como aparece expuesto en la *Fenomenología*, la conciencia tiene en un primer momento un comportamiento puramente objetivo hacia las cosas, refiere su saber a un objeto exterior y distinto de ella, en el cual reside para ella la verdad. Esta forma objetiva de la

¹⁵² Ibid., p. 576-577

¹⁵³ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 23

conciencia queda superada en la unidad de la conciencia con su objeto en la forma de la autoconciencia. Ésta es el resultado de la experiencia de la conciencia que, partiendo de la comprensión del objeto como algo distinto de ella, comprende que la esencia del objeto es ella misma, que aquello que consideraba como un “en sí” independiente de ella, es “en sí” para la conciencia, y que es, por tanto, conciencia de sí en el objeto. Tiene lugar así la adecuación del saber y el objeto de la conciencia, de la certeza y de la verdad. Pues la conciencia ya no refiere su saber a un objeto distinto de ella, sino que su objeto es ahora la propia certeza. La verdad ha pasado del objeto exterior a la conciencia, que de esta forma ha devenido *autoconciencia*. Los objetos a los que las anteriores figuras de la conciencia referían su saber, y que eran fijados en ellas como la esencia, se presentan ahora sólo como *momentos* de la autoconciencia. Por lo tanto, cuando la conciencia conoce el objeto, lo que ocurre es que no se conoce más que a sí misma en el objeto. El extrañamiento de la autoconciencia es la verdad del objeto, lo que el objeto es “en sí”, de forma que es ella la que constituye la sustancia de lo real. La verdad del objeto es, por consiguiente, que es autoconciencia extrañada. A partir de aquí la autoconciencia tiene que retornar a sí, pero de tal modo que tras este movimiento de regreso tiene que permanecer cabe sí misma (*bei sich selbst bleiben*), seguir siendo sí misma en lo otro de sí. El resultado de este proceso es la identidad de la sustancia y el sujeto como resultado del movimiento dialéctico de la conciencia.

La crítica de Marx está dirigida a la identificación que realiza Hegel entre la coseidad puesta por la conciencia en su extrañamiento y la “cosa real”. Aquello que Hegel entiende como la esencia del objeto no es más que la objetivación de la conciencia, una abstracción del objeto real, de modo que éste queda reducido a un objeto del pensamiento. La conciencia es el principio del movimiento dialéctico y es por ello que puede constituirse como su fin. Lo que Marx impugna es este principio mismo. Considera que tal *principio* debe ser el *hombre real*, no la conciencia, que no es más que una abstracción del hombre real. Considera que en este movimiento la conciencia no sólo supera su objetivación, sino también la objetividad real, que queda negada en este proceso, “porque en la enajenación lo chocante para la conciencia no es el carácter *determinado* del objeto, sino su carácter *objetivo*. El objeto es, pues, un negativo, algo que se supera a sí mismo, una *nulidad*. Esta nulidad del mismo no tiene para la conciencia sólo un significado negativo, sino un significado *positivo*, pues esa *nulidad*

del objeto es precisamente la *autoconfirmación* de la no-objetividad, de la *abstracción* de él mismo”¹⁵⁴.

La conclusión de Marx es que el movimiento tiene lugar sólo dentro de la conciencia, que se trata de un *movimiento abstracto* que no puede alcanzar, por tanto, el *objeto real*. Hegel toma el movimiento de la conciencia por un movimiento real, pero dicho movimiento de la conciencia presupone una realidad sensible que le precede, y que permanece inmodificada a largo de todo el proceso. Con el paso a las distintas figuras de la conciencia no se lleva a cabo una transformación de la realidad sensible, sino simplemente una profundización en el pensamiento de la realidad. El sujeto no realiza ningún movimiento real, sino que como simple sujeto cognoscente, lleva a cabo un puro movimiento conceptual.

Marx le da otro significado al proceso de objetivación: “Es completamente natural que un ser vivo, natural, dotado y provisto de fuerzas esenciales objetivas, es decir, materiales, tenga también objetos naturales *reales* de su ser, así como que el extrañamiento de sí sea la posición de un mundo *real*, objetivo, pero bajo la forma de la *exterioridad*, por tanto, no perteneciente a su ser y dominándolo”¹⁵⁵. Lo que distingue al concepto marxiano de objetivación del hegeliano es que Marx considera que la objetivación no está determinada sólo por el sujeto, sino también por la *naturaleza del objeto*. Frente a ello, para Hegel el carácter determinante del proceso de objetivación le corresponde sólo al sujeto.

Hegel ha expuesto en la *Fenomenología* cómo el extrañamiento de la conciencia de sí misma pone la esencia del objeto, y entiende esto como un momento del proceso que conduce a la unificación de la conciencia con su objeto en la autoconciencia. Este movimiento tiene en Hegel una doble dimensión. En un primer momento “la conciencia se pone a sí misma como objeto” o “pone al objeto como sí misma”. En un segundo momento, la conciencia asume su objetividad y “en su ser otro como tal” permanece cabe sí. Marx distingue el proceso de *objetivación* de la *enajenación*. Para Marx, la realización del trabajo es su objetivación. El extrañamiento no consiste en que el trabajo tenga como resultado un objeto, sino que este objeto resulta extraño al sujeto que lo produce, por lo que el mismo proceso de producción es la pérdida del objeto para el trabajador. La enajenación es para Marx, pues, un caso particular de la objetivación,

¹⁵⁴ *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW 40, p. 580

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 577

pues puede existir objetivación sin enajenación, pero no enajenación sin objetivación. La objetivación es constitutiva del proceso de trabajo, pero el extrañamiento se produce en determinadas condiciones sociales en las que el trabajador no puede reconocerse en el objeto producido.

La concepción marxiana de este proceso supone transferir la prioridad que Hegel le da al movimiento en el *orden de lo lógico* al movimiento en el *orden de la praxis* humana. Marx afirma que “la solución de los enigmas teóricos es una tarea de la praxis, está mediada prácticamente” y que “la verdadera praxis es la condición de una teoría positiva y real”¹⁵⁶. Establece así el condicionamiento de la conciencia por la existencia sensible, la cual no es comprendida de manera estática, como en Feuerbach, sino como resultado del proceso de transformación a la que queda sometida a través de la actividad de los hombres. El pensamiento está incluido en la praxis social, es un momento de ésta, y como tal momento el *pensamiento* mismo es *actividad social*. Esta praxis social, de la cual forma parte el pensamiento, es lo que en su movimiento, a través de sus sucesivas transformaciones, constituye el motor de la historia.

Dentro de estas coordenadas teóricas, Marx entiende la negación de la negación como el movimiento por el cual el ser social se realiza a sí mismo, el proceso por el cual deviene lo que ya es en sí. Mientras los escritos anteriores se habían centrado en la crítica de la dialéctica hegeliana por la inversión que ésta conlleva de las relaciones reales, ahora se puede ver el esfuerzo por recuperar el engranaje mismo de la dialéctica hegeliana, la negación de la negación, para reformularla en términos antropológicos y explicar con ella el proceso de autoconstitución del hombre a través de su propio trabajo, entendiendo la historia como el proceso a través del cual el hombre supera el estado enajenado y alcanza la verdadera emancipación, la realización de sí mismo. La pretensión de Marx es transferir las estructuras *lógicas* de la dialéctica hegeliana al *proceso real* de transformación del mundo a través del trabajo social, y hacer de la negación de la negación el motor del *movimiento histórico*. Por ello subraya Habermas que “para el joven Marx la dialéctica era esencialmente histórica”¹⁵⁷, y en el mismo sentido afirma N. Bobbio, si bien de una manera más matizada, aludiendo al carácter básicamente tentativo que tiene todavía la concepción marxiana en estos momentos, que “sea cual sea la idea que Marx se hiciera de la dialéctica, lo cierto es que la concepción

¹⁵⁶ Ibid., p. 552

¹⁵⁷ J. Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1978, p. 395

que tuvo de la historia fue una concepción dialéctica, y sus primeros escritos filosóficos son de hecho un intento de dialéctica”¹⁵⁸.

Esta recuperación del dispositivo central de la dialéctica hegeliana por parte de Marx para insertarlo en su concepción antropológica implica la necesidad de transformar esta dialéctica. Hegel, al tomar a la conciencia como sujeto del proceso dialéctico, identifica la objetivación con la enajenación y, por tanto, para él coincide la supresión de la enajenación con la supresión de la objetivación¹⁵⁹. Marx, que toma como sujeto al hombre real, distingue la objetivación de la enajenación, entendiendo ésta como un modo particular de aquélla que se da en determinadas condiciones históricas. Para Marx sólo es posible suprimir la enajenación transformando las condiciones reales de existencia de los hombres que dan lugar a que éstos no se realicen en el proceso de trabajo, sino que queden negados en él. Pero esto no supone suprimir la objetivación, que es consustancial al proceso por el que el hombre exterioriza sus fuerzas esenciales en los objetos que elabora. Hegel, al obviar esta dimensión material y reducir el trabajo a su dimensión espiritual, puede entender la superación del ser objetivo como un retorno a sí mismo desde el ser otro. Frente a ello, Marx considera que el hombre queda enajenado en el trabajo y que la superación de esta condición de enajenación no puede tener lugar en el pensamiento. La superación de la enajenación en el ámbito del pensamiento, como ocurre en Hegel, deja el mundo real tal y como es.

Por lo tanto, Marx se esfuerza por redefinir la dialéctica hegeliana en términos de *dialéctica histórica*, sustituyendo la autoconciencia hegeliana por el hombre y comprendiendo el desarrollo histórico a partir del proceso de trabajo social de los hombres reales. Como observa M. dal Pra, “el resultado es que la dialéctica de la negatividad queda entendida como expresión del movimiento real de la historia del hombre, y no como resultado de reducir el movimiento real de la historia del hombre a simple fenómeno de la estructura dialéctica por sí misma”¹⁶⁰.

Hay que tener en cuenta que Marx no está interesado en los *Manuscritos de París* sólo en la *Fenomenología del Espíritu*, sino en la crítica de la dialéctica hegeliana

¹⁵⁸ N. Bobbio, *La dialéctica en Marx*, en: AAVV, *La evolución de la dialéctica*, Martínez Roca, Barcelona, 1971, p. 266

¹⁵⁹ Löwith señala a este respecto que “la autoconciencia hegeliana se adula con la ilusión de ser cabe sí en el ser otro por medio de un saber activo, porque no conoce en absoluto una exterioridad real, sino que sólo conoce un revocable extrañamiento de sí misma” (Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, op. cit., p. 352).

¹⁶⁰ M. dal Pra, *La dialéctica en Marx. De los escritos de juventud a la “Introducción a la crítica de la economía política”*, op. cit., p. 192

en general, si bien el punto de partida para ello tiene que ser la *Fenomenología*, a la que denomina “la verdadera fuente y el secreto de la filosofía hegeliana”¹⁶¹. Marx se confronta también con algunos de los planteamientos más problemáticos de la *Enciclopedia*, pero ciertamente la crítica de esta obra está menos desarrollada que la de la *Fenomenología*. La crítica de Marx va dirigida aquí a la cruz del idealismo hegeliano: el surgimiento de la naturaleza a partir de la lógica. De la idea absoluta, que como declara Hegel al final de la *Lógica* de la *Enciclopedia* “se decide ... a desprender de sí libremente como naturaleza el momento de su particularidad”¹⁶², dice Marx:

“Toda esta idea que de modo tan particular y barroco se engendra a sí misma y que tan monstruosos dolores de cabeza ha causado a los hegelianos, no es otra cosa que la *abstracción*, es decir, el pensador abstracto que espoleado por la experiencia e instruido sobre su verdad, se decide bajo diversas condiciones – falsas e incluso abstractas ellas mismas – a *suprimirse a sí mismo* y a poner en el lugar de su universalidad y su indeterminación a su ser otro, lo particular, determinado, y a *desprender libremente de sí* a la *naturaleza*, a la que alberga en sí únicamente como abstracción, como una cosa del pensamiento, es decir, a abandonar la abstracción y a contemplar por una vez la naturaleza *libre* de ella ... Todo este tránsito de la lógica a la filosofía de la naturaleza no es más que el tránsito del *abstraer* al *intuir* – tan difícil de efectuar para el pensador abstracto y por esta razón descrito por él de modo tan extravagante. El sentimiento *místico* que empuja a los filósofos del pensamiento abstracto a la intuición es el *aburrimiento*, el anhelo de un contenido”¹⁶³

Marx parte de que la *naturaleza* es lo *primero* frente al espíritu, invirtiendo así la prioridad del espíritu frente a la naturaleza sostenida por Hegel: “El espíritu tiene *para nosotros* a la *naturaleza* como su *presuposición*, de la cual él es la *verdad* y, por consiguiente, lo *absolutamente primero* de la naturaleza”¹⁶⁴. Para Hegel la naturaleza es sólo un momento del movimiento de reflexión del espíritu, es el mero ser-otro del espíritu, cuyo movimiento reflexivo consiste en retornar a sí desde la naturaleza. El espíritu está enajenado en la naturaleza, en la forma de la exterioridad, y la superación de la enajenación consiste en regresar a sí mismo desde su ser-otro. A este respecto señala Marx que sería un malentendido “entender aquí la *exterioridad* como *sensibilidad que se exterioriza* y abierta a la luz, al hombre sensible. La exterioridad hay que tomarla aquí en el sentido del extrañamiento, de un defecto, de una imperfección

¹⁶¹ *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW 40, p. 571

¹⁶² Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I* (§ 244), op. cit., p. 393

¹⁶³ *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW 40, p. 585-586

¹⁶⁴ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III* (§ 238), op. cit., p. 17

que no debe ser”¹⁶⁵.

Hegel puede entender la unidad sujeto-objeto como absoluta al comprender la naturaleza como derivada del espíritu. Éste se reconoce en la naturaleza como lo otro de sí al ser a la vez un momento de la mediación y la mediación misma, lo que permite la comprensión hegeliana del espíritu absoluto como identidad de la naturaleza y del espíritu. Frente a ello, Marx establece la prioridad que naturaleza sobre el mundo humano. Esta naturaleza en sí no es ciertamente la naturaleza con la que se relacionan los hombres en sus procesos de trabajo, la cual está siempre ya mediada históricamente por la actividad objetiva de los hombres. Pero la mediación entre el hombre y la naturaleza a través del trabajo presupone la evolución de la naturaleza hasta el hombre, y ésta constituye en todo momento el sustrato a partir del cual se realiza el proceso de trabajo. La mediación a través del trabajo social no suprime, pues, la *independencia* de la naturaleza.

Marx critica la filosofía hegeliana como un *radical subjetivismo*, pues el sujeto-objeto de Hegel no representa otra cosa que una hipertrofia del sujeto que acaba incorporando toda objetividad¹⁶⁶. Frente al idealismo hegeliano, que considera que es el espíritu el que pone como presupuesto suyo el en sí de la naturaleza, Marx parte de la naturaleza como lo prioritario frente al espíritu, en el sentido de que la naturaleza es algo inmediatamente dado de lo que se deriva el espíritu.

La posición idealista de Hegel, que concibe el espíritu como lo absoluto primero y en la que naturaleza queda reducida simplemente al ser-otro del espíritu, le lleva a comprender al hombre como una esencia espiritual, lo cual da lugar a que su comprensión del trabajo quede limitada a la dimensión espiritual del mismo. Hegel sólo valora el aspecto formal del trabajo, al cual queda reducida la actividad material que tiene lugar en el proceso de elaboración del objeto. Para Hegel lo sensible constituye sólo un momento del proceso de manifestación del espíritu, mientras que para Marx lo *sensible* tiene que ser comprendido en su *especificidad propia*, sin degradarlo a un simple momento de lo espiritual. La dimensión sensible y natural del hombre que trabaja es ignorada por Hegel. En este aspecto que falta en la comprensión hegeliana del

¹⁶⁵ *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW 40, p. 588

¹⁶⁶ Sobre este aspecto de la filosofía hegeliana se ha centrado la crítica de Adorno: “La doctrina que es inherente a este idealismo de la identidad de sujeto y objeto ... por su pura forma acaba siempre en la primacía del sujeto” (*Drei Studien zu Hegel*, op. cit., p. 17), de lo que Adorno concluye que “en la objetividad de la dialéctica hegeliana, que derriba todo mero subjetivismo, se encuentra algo de la voluntad del sujeto de saltar sobre su propia sombra. El sujeto-objeto hegeliano es un sujeto” (ibid., p. 19).

hombre, Marx recurrirá a Feuerbach para completar su concepción tal y como ésta se configura en los *Manuscritos de París*. Marx entiende la relación del hombre real con la naturaleza exterior como la exteriorización objetiva de la esencia humana genérica.

Puesto que el hombre es comprendido por Hegel como un ser espiritual, prescinde del objeto real configurado en el proceso de trabajo y, por ende, del mundo real que el hombre va conformado progresivamente a través del trabajo. Hegel se limita a tomar el objeto tal y como éste es para la conciencia, quedando así reducido a momento del proceso dialéctico de unificación de la conciencia con la autoconciencia. Prescinde del objeto en su materialidad, y en esto se centra la crítica de Marx. La comprensión hegeliana del trabajo como momento de mediación del ser en sí y del ser para sí es una comprensión que permanece atrapada en la enajenación. Pero a pesar de esta limitación de la concepción hegeliana, Marx reconoce que Hegel realizó “distinciones que penetran en la cosa”. Valora positivamente de la *Fenomenología* justamente en aquellos aspectos en los que su concepción es deudora de la misma. En referencia a ello afirma M. Heinrich: “Son precisamente los momentos en los que la concepción marxiana de la esencia se diferencia de la de Feuerbach, la historicidad y la objetividad como producción, como autogeneración del hombre, los que Marx encuentra a su vez en Hegel”¹⁶⁷.

La crítica de Marx a Hegel, precisamente porque es consciente de su dependencia de él, toca a la argumentación hegeliana en determinados puntos fundamentales que no alcanza la crítica de Feuerbach. En la crítica de Marx, la operación hegeliana consiste en abstraer las estructuras del movimiento histórico real y transferirlas al orden lógico, declarando al espíritu como el sujeto del movimiento. Marx sostiene, frente a ello, que son los hombres en su proceso de trabajo los que producen el movimiento de la historia. Pero ello no obsta para que Hegel haya sido el primero en concebir la fundamental *dimensión histórica del ser* (y en este sentido el pensamiento de Feuerbach representa una involución respecto al de Hegel), si bien lo presenta de forma mistificada como movimiento del espíritu. Feuerbach entiende la filosofía hegeliana simplemente como teología racionalizada, por lo que no accede a su verdadero núcleo¹⁶⁸. Marx, en cambio, entiende la negación de la negación hegeliana

¹⁶⁷ M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 113

¹⁶⁸ Las limitaciones de Feuerbach las pone de manifiesto por J. Zeleny en los siguientes términos: “No hay duda de que en la crítica de la filosofía especulativa hegeliana Feuerbach ha llegado a precisiones fundamentales. Pero a pesar de eso la *Fenomenología* sigue siendo para su crítica una obra enigmática e

como la forma mistificada de concebir “lo positivo único y verdadero”: el carácter esencialmente histórico del ser. Marx valora el esfuerzo de Hegel de conceptualizar la historia, pues con ello reconoce implícitamente el carácter originario de lo histórico.

Lo que le critica a Hegel es que exponga este proceso de forma mistificada, transfiriendo al plano de las determinaciones lógicas las estructuras del movimiento histórico, dando entonces prioridad al orden lógico atemporal y concibiendo la historia real como la expresión en el orden temporal de las categorías lógicas¹⁶⁹. Hegel sólo ha alcanzado una concepción *abstracta y especulativa* del *proceso histórico* porque, como señala Marx, cometió un gran “error” en su comprensión de la enajenación, que radica en que sólo tiene en cuenta la “enajenación del pensamiento *puro*, es decir, abstracto, filosófico”¹⁷⁰. El proceso de enajenación y de superación de la misma está referido en Hegel sólo a la conciencia, de modo que todo este proceso en la *Fenomenología* no es más que la historia de la génesis del saber absoluto. Puesto que para Hegel la verdadera esencia del hombre es el espíritu y éste encuentra su forma verdadera en el pensamiento – entendido hegelianamente de manera ontológica como unidad del pensamiento y el ser – toda objetividad es comprendida por él como momento del espíritu. De este modo, Hegel puede entender la superación de la enajenación como supresión de la objetividad en el proceso en el cual es comprendido el carácter esencialmente espiritual de todo lo objetivo.

La concepción de la enajenación que presenta Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, a pesar de su forma especulativa, contiene los elementos fundamentales para la crítica de la sociedad y de la historia con los que Marx considera que puede entroncar en su crítica:

“La «Fenomenología» es la crítica oculta, mistificadora y todavía oscura para sí misma; pero en tanto que constata la *enajenación* del hombre – aunque el hombre aparezca sólo en la forma del espíritu –, se encuentran ocultos en ella *todos* los elementos de la crítica, y a menudo *preparados*

incomprensible en su conjunto. Todo lo que Feuerbach es capaz de decir sobre la *Fenomenología* hegeliana está dicho en su comentario al primer capítulo, a propósito de la certeza sensible” (*La estructura lógica de “El Capital” de Marx*, op. cit., p. 201). Para esta crítica de Feuerbach, véase *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, Gesammelte Werke 9, Berlin, Akademie-Verlag, 1970, p. 16 y ss.

¹⁶⁹ Esto ha sido designado por Bloch como la “mitología hegeliana de los conceptos”, que tiene su causa en que el sujeto en la filosofía hegeliana “no es el sujeto real de la historia, sujeto de carácter bastante menos espiritual, no es el hombre que trabaja como fuerza productiva, vinculado técnicamente con las fuerzas productivas naturales” (*Subjekt-objekt. Erläuterungen zu Hegel*, op. cit., p. 136).

¹⁷⁰ *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW 40, p. 572

y *elaborados* ya de un modo que rebasa ampliamente el punto de vista de Hegel”¹⁷¹

Marx considera que esta crítica se presenta “en forma enajenada”, puesto que la negación de las relaciones y situaciones existentes es una actividad realizada por el espíritu a través de los hombres históricos, no una actividad que tenga como sujetos del proceso histórico a los hombres mismos, sino que el espíritu es el sujeto de todo el proceso, y las relaciones de los hombres en la historia es sólo el medio para la manifestación del espíritu.

Frente a ello, Marx entiende el desarrollo histórico como resultado del proceso de trabajo social de los hombres. Lo que hace con ello es transferir la subjetividad hegeliana de la conciencia al proceso de producción social, considerando que lo originario son las fuerzas humanas esenciales que se exteriorizan en el proceso de trabajo. Mientras el punto de partida de Hegel lo constituye el espíritu, Marx parte de la *naturaleza antropológica del hombre*. La determinación marxiana del hombre como “ser objetivo” está constituida por el hecho de que el hombre, como ser natural y corpóreo que es, se exterioriza en objetos reales y sensibles.

Por ello, una determinación fundamental del hombre para Marx es que éste es “inmediatamente un *ser natural*”: el hombre real, que para Marx, siguiendo a Feuerbach, es el hombre sensible y corpóreo, es un ser objetivo que puede crear y poner objetos “porque él es puesto por objetos, porque él es de por sí *naturaleza*”¹⁷². Los seres naturales son activos a la vez que pasivos, pues sufren la influencia que ejercen sobre ellos otros seres naturales igualmente activos.

Marx considera que la filosofía idealista hegeliana es expresión de la enajenación, pero no simplemente de la enajenación religiosa, como la entiende Feuerbach, sino de la enajenación económica y social, que se produce a través de la objetivación del hombre que tiene lugar históricamente en el contexto social del “trabajo enajenado”. De este modo pone Marx de manifiesto que la afirmación hegeliana de que la coseidad es puesta por la enajenación de la conciencia es en realidad la expresión invertida especulativamente de la objetividad real que es producida a través del proceso de trabajo social, y que lo hace Hegel al considerar el pensamiento como el sujeto activo del proceso histórico sólo es la *visión mistificada* de la *actividad material, práctica* que

¹⁷¹ Ibid., p. 573

¹⁷² Ibid., p. 577

tiene lugar en el trabajo humano¹⁷³.

La expresión abstracta y mistificada del acto de autoproducción del hombre a través de su propio trabajo que Marx constata en la *Fenomenología*, la ve también en la *Lógica* y en la *Enciclopedia*, pero en forma aún más abstracta y especulativa. En el contexto de los *Manuscritos*, se designa como “abstracta” a una concepción que se separa del proceso histórico de los hombres reales y se torna autónoma frente a ellos. En este sentido, la concepción de Hegel es abstracta, en primer lugar (al nivel de *Fenomenología*), porque sustituye al *hombre real* por la *autoconciencia*. Por ello sostiene Marx que en lo que Hegel presenta como movimiento de la conciencia lo que se expresa es el desarrollo histórico de los hombres reales. De este modo, lo que Hegel expone como génesis fenomenológica del saber absoluto, no es más que la expresión abstracta de la autogeneración del hombre a través su propio trabajo en el curso de la historia. Pero la concepción hegeliana es abstracta también (al nivel de *Lógica*) en el sentido de que considera que las *categorías lógicas* tienen en ellas mismas su propio contenido, de modo que poseen en ellas la negatividad que constituye el *motor de su actividad*. Marx afirma al respecto:

“La superación del extrañamiento no es tampoco más que una superación abstracta, vacía de contenido, de esa abstracción vacía de contenido, la *negación de la negación*. La actividad plena de contenido, viva, sensible, concreta de la autoobjetivación se convierte, por tanto, en su mera abstracción, en la *negatividad absoluta*, una abstracción que, de nuevo, es fijada como tal y pensada como una actividad independiente, como la actividad por antonomasia. Puesto que esta pretendida negatividad no es otra cosa que la forma *abstracta y vacía de contenido* de ese acto vivo real, su contenido no puede ser tampoco sino meramente *formal*, un contenido producido por la abstracción de todo contenido. Son las *formas* generales y abstractas *de la abstracción*, pertenecientes a todo contenido, por lo que son también indiferentes a todo contenido, y precisamente por ello válidas para cualquier contenido, son las formas de pensamiento, las categorías lógicas arrancadas del espíritu *real* y de la naturaleza *real*”¹⁷⁴

Para Marx, por tanto, la *Lógica* presenta una abstracción superior de la concepción ya de por sí abstracta contenida en la *Fenomenología* del acto de autogeneración del hombre a través del trabajo social. En esta obra, la evolución

¹⁷³ Adorno subraya que lo que está efectivamente a la base de la filosofía hegeliana es la trasposición en términos idealistas del proceso de trabajo social a la actividad del concepto: “El concepto idealista de espíritu explota el tránsito al trabajo social: la actividad general, que absorbe a los agentes individuales, puede ser transfigurada fácilmente en el en sí al hacer abstracción de éstos” (*Negative Dialektik*, op. cit., p. 199).

¹⁷⁴ *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW 40, p. 585

histórica del hombre real se presenta como movimiento de la autoconciencia que culmina en el saber absoluto; pero este final constituye precisamente el comienzo de la *Lógica*, en la cual el movimiento histórico real queda expresado de manera aún más abstracta como movimiento de las categorías lógicas, que poseen en sí la negatividad que constituye el principio motor de su movimiento.

Por lo tanto, la conciencia y el pensamiento, que no son más que un producto de la relación de los hombres entre sí y con la naturaleza, se separa de esta base real y se vuelve autónomo frente a los hombres. Por ello la filosofía hegeliana es la expresión especulativa de la “enajenación general del ser humano”. Pero aunque Hegel haga autónomas a las categorías lógicas frente a los hombres y a la naturaleza, su concepción de las categorías supone un avance frente otras anteriores, pues pierden la fijeza hipostasiada que les atribuía la filosofía anterior y se consideran en la dimensión del movimiento. Este movimiento es la expresión especulativa del movimiento histórico, el cual es entendido por Hegel de manera invertida como medio de la manifestación del espíritu. Esta comprensión mistificada alcanza su paroxismo en la *Lógica*, en la que Hegel entiende el movimiento de las categorías lógicas como la autoproducción de la idea absoluta en el puro orden de lo lógico.

De modo que el entero sistema de Hegel sólo es “la *esencia desplegada* del espíritu filosófico, su autoobjetivación, así como el espíritu filosófico no es nada más que el espíritu enajenado del mundo que piensa dentro de su autoenajenación, esto es, que se aprehende a sí mismo de forma abstracta”¹⁷⁵. La filosofía hegeliana se mueve solamente en el orden lógico, permanece en la abstracción y supone dejar el estado de cosas real incólume. Por consiguiente, la filosofía hegeliana permanece dentro de la enajenación, es más, es una expresión de la enajenación que impera en la sociedad burguesa. Frente a ella, sostiene Marx el “naturalismo realizado, o humanismo, que se diferencia tanto del idealismo como del materialismo y es, al mismo tiempo, la verdad unificadora de ambos”¹⁷⁶. Sólo el “naturalismo” así entendido “es capaz de comprender el acto de la historia universal (*Weltgeschichte*)”¹⁷⁷. Con ello no se absolutiza la esencia genérica en su forma enajenada, sino que se puede comprender cuál es la verdadera esencia del hombre y establecer el camino hacia la superación de la enajenación. Dicho camino pasa por transformar las condiciones sociales realmente existentes y crear una

¹⁷⁵ Ibid., p. 570

¹⁷⁶ Ibid., p. 577

¹⁷⁷ Ibid.

nueva forma de sociedad, el comunismo, donde el hombre puede alcanzar su emancipación real. Si bien Marx se refiere en los *Manuscritos* al comunismo como “negación de la negación”¹⁷⁸, se distancia inmediatamente de la filosofía hegeliana al explicitar que en este caso no se trata de una mera *superación teórica*, que no es un puro movimiento de la conciencia, sino una *superación práctica*, un movimiento real que tiene lugar en el curso histórico por el cual quedará abolida la propiedad privada a partir de la acción histórica real de los hombres.

Marx retiene, por tanto, la estructura general del proceso de la negación de la negación hegeliano, pero lo desplaza del ámbito de las puras relaciones de conciencia al ámbito de las relaciones de los hombres. La negación de la negación que supera este estado real no es un puro movimiento del pensar, como en el caso de la filosofía hegeliana, sino un movimiento histórico real por el que queda suprimido el estado social que causa la enajenación del hombre.

¹⁷⁸ Ibid., p. 546

1.2. Génesis y sentido de la concepción materialista de la historia

Lo que en la mayoría de las ediciones de los *Manuscritos económico-filosóficos* suele aparecer como prólogo a la obra es en realidad un prólogo a una obra posterior que Marx pensaba escribir después sobre la base de los resultados de la crítica a la economía política y a la filosofía hegeliana realizada en los *Manuscritos*. En esta obra pretendía realizar una crítica global de la política y de la economía burguesas. Pero en lugar de ello escribió la *Sagrada Familia* junto a Engels, un escrito en el que llevaron a cabo una crítica de los jóvenes hegelianos, y en particular de Bruno Bauer. Aquí se encuentra una crítica de la filosofía hegeliana cuyo filo polémico está dirigido nuevamente contra la abstracción especulativa, que vuelve a aparecer en forma teóricamente degradada en los jóvenes hegelianos.

A diferencia de los *Manuscritos económico-filosóficos*, en los que además de la criticar la filosofía de Hegel, Marx destaca también sus aspectos positivos, en la *Sagrada Familia* se incide sólo sobre los aspectos negativos de la especulación hegeliana. En el Prólogo se opone frontalmente el humanismo real a la filosofía especulativa: “El *humanismo real* no tiene en Alemania ningún enemigo más peligroso que el *espiritualismo* o el *idealismo especulativo*, que pone la «autoconciencia» o el «*espíritu*» en el lugar del *hombre real individual*”¹⁷⁹.

Aquí se repite nuevamente, pues, la crítica a la reducción que realiza la filosofía hegeliana del hombre a la autoconciencia. Esto lleva a Hegel a presentar como figuras de la conciencia las realidades sociales históricamente determinadas. Y en tanto que la superación tiene lugar sólo en el pensamiento, el mundo objetivo permanece inalterado:

“En la «Fenomenología» de Hegel se dejan en pie los fundamentos *materiales, sensibles, objetivos* de las distintas configuraciones enajenadas de la autoconciencia humana, y toda la acción destructiva sólo tiene como resultado la *filosofía más conservadora*, porque parece haber superado el *mundo objetivo*, el mundo sensible real tan pronto como lo ha transformado en una «cosa del pensamiento», en una mera *determinación de la autoconciencia*, y entonces puede disolver a este adversario que ha hecho *etéreo* en el «*éter del pensamiento puro*»”¹⁸⁰

Pero el objeto de la crítica en la *Sagrada Familia* no es propiamente la filosofía

¹⁷⁹ *Die heilige Familie*, MEW 2, p. 7

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 203

de Hegel. El breve esbozo de ésta que aparece aquí está al servicio del objetivo principal de la crítica de Marx y Engels, que es la filosofía de los jóvenes hegelianos. Consideran que éstos no hacen más que repetir los errores de Hegel, pero de una forma insulsa y trivial. En lugar de comprender la autoconciencia como un atributo del hombre, la toman como una entidad sustantiva e imaginan que con ello han fundamentado la autonomía del espíritu. A partir de aquí transforman la historia real, siguiendo a Hegel, en una historia del pensamiento:

“La *crítica absoluta* ha aprendido de la *Fenomenología* hegeliana el arte de transformar cadenas *reales, objetivas*, que existen *fuera de mí*, en cadenas *meramente ideales, subjetivas*, que existen solamente *en mí*, y con ello a transformar todas las luchas *externas*, sensibles, en puras luchas del pensamiento”¹⁸¹

En cualquier caso, en la *Sagrada Familia* se distingue con toda claridad entre el pensamiento de Hegel y la trivialización del mismo por parte de los jóvenes hegelianos:

“Se entiende de por sí que mientras la *Fenomenología* de Hegel, a pesar su pecado original especulativo, da en muchos puntos los elementos de una caracterización real de las relaciones humanas, el señor Bruno Bauer y sus consortes ofrecen sólo una caricatura vacía de contenido”¹⁸²

Aparte de la crítica radical a los jóvenes hegelianos, que documenta la ruptura definitiva de Marx con este movimiento, en la *Sagrada Familia* mantiene básicamente la misma posición teórica que en las obras anteriores. La filosofía de Feuerbach sigue tomándose como modelo para la crítica y ésta se sigue articulando a partir de la contraposición entre las distintas formas de existencia y la esencia conocida por la razón. Sin embargo, en esta obra puede constatarse también que comienza a haber referencias mucho más precisas a la historia material de los hombres que en los textos anteriores de Marx, y junto al discurso sobre la esencia genérica “del” hombre se habla también de los conflictos reales “de los” hombres. Empieza a ponerse de relieve – aunque Marx y Engels aquí sólo lo señalen tangencialmente y no puedan sacar todavía las consecuencias de ello – que el hombre que Feuerbach concibe “de modo abstracto y aislado” forma parte de una determinada formación social.

Comienzan a aparecer así algunos elementos nuevos que van perfilando su

¹⁸¹ Ibid., p. 87

¹⁸² Ibid., p. 205

concepción materialista de la sociedad y de la historia tal y como va a quedar configurada en la *Ideología alemana*. Se apunta, por ejemplo, hacia la íntima relación entre los intereses materiales y las ideas, y se critica la concepción de que las ideas sean independientes de los intereses y que como tales ideas tengan efectividad en el desarrollo histórico de la humanidad. También empieza ya apuntar aquí la comprensión de las relaciones materiales como momento a partir del cual explicar los fenómenos culturales:

“Sólo se puede explicar la caída de la metafísica del siglo XVII a partir de la teoría materialista del siglo XVIII [en el pensamiento francés] en tanto que se explica este movimiento teórico mismo a partir de la configuración práctica de la vida francesa de aquel entonces. Esta vida estaba dirigida al presente inmediato, al goce mundano y a los intereses mundanos, al mundo *terrenal*. A su praxis antiteológica, antimetafísica y materialista tenían corresponder teorías antiteológicas, antimetafísicas y materialistas. La metafísica había perdido *en lo práctico* todo crédito”¹⁸³

Aunque el punto de vista teórico de Marx sigue siendo en lo fundamental el de sus obras anteriores, con estos nuevos planteamientos comienzan a resquebrajarse las bases del mismo. La esencia conocida por la razón ya no puede oponerse a la existencia, lo ideal a lo real, pues las ideas son expresión de las relaciones materiales realmente existentes en una sociedad determinada. Si la concepción histórica de la esencia humana genérica presente en los *Manuscritos de París* ya suponía un primer paso en el abandono de la filosofía de la esencia feuerbachiana, con este nuevo enfoque se da un segundo paso en el abandono de esta posición teórica.

Pero Marx no ha sacado todavía las consecuencias de ello, como se puede constatar por la positiva valoración de Feuerbach que tiene todavía en este momento. Se le sigue considerando como el único que no ha criticado a Hegel simplemente de manera externa, sino que “consumó y criticó a *Hegel desde el punto de vista de Hegel*, en tanto que disolvió el espíritu *absoluto* metafísico en el «*hombre real sobre la base de la naturaleza*». Feuerbach consumó la *crítica de la religión*, en cuanto que trazó al mismo tiempo las líneas maestras fundamentales de la *crítica de la especulación hegeliana*, y con ello *de toda metafísica*”¹⁸⁴. Su pensamiento se considera además como la auténtica versión teórica del comunismo, entendido todavía por Marx en términos

¹⁸³ Ibid., p. 134

¹⁸⁴ Ibid., p. 147

humanistas: “Como *Feuerbach* en el ámbito teórico, representa el *socialismo* y *comunismo* inglés y francés en el ámbito *práctico* el *materialismo* que coincide con el *humanismo*”¹⁸⁵. Pero a pesar de la explícita valoración positiva de la filosofía feuerbachiana, en la *Sagrada Familia* comienza a gestarse la separación definitiva de éste.

Esta estimación de la filosofía de Feuerbach será abandonada por Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*, y la crítica que aparece esbozada en estas tesis se desarrollará después en el manuscrito de la *Ideología alemana*. Aquí rechazan Marx y Engels la concepción antropológica feuerbachiana y establecen los elementos fundamentales de la concepción materialista de la sociedad y de la historia. Comprenden que “el hombre” de Feuerbach, si bien representa con su dimensión sensible y natural un mayor grado de concreción que las abstracciones de la filosofía especulativa hegeliana, sigue siendo, como esencia genérica perteneciente a la naturaleza, *demasiado abstracto* como para establecer a partir de él un programa concreto de investigación de la sociedad y de la historia que sienta las bases para una crítica de las relaciones sociales burguesas. La limitación de la concepción de Feuerbach, que por su misma estructura queda reducida a los límites de la crítica de la religión, le impide pasar de la naturaleza a la sociedad, por lo que se sitúa por detrás del punto de vista histórico y social de Hegel, si bien éste aborda la historia y la sociedad desde una posición idealista que exige ser criticada también.

En la *Ideología alemana* elaboran Marx y Engels una nueva concepción de la historia que delimitan claramente del idealismo de Hegel y de los jóvenes hegelianos, así como del materialismo de Feuerbach. Pretenden establecer las bases de una ciencia de la historia, la cual debe partir de las condiciones reales en que los hombres desarrollan su *proceso material de vida*. Ya en las *Tesis sobre Feuerbach* había contrapuesto Marx el “nuevo” materialismo al “materialismo anterior”, que no es más que un “materialismo contemplativo” (*anschauender Materialismus*) y como tal no puede concebir lo sensible como actividad práctica¹⁸⁶.

Lo “histórico” se vincula en este nuevo materialismo con lo “práctico”, lo que en el contexto teórico de la *Ideología alemana* hace referencia a las condiciones reales de la producción y el intercambio materiales desarrollados por los hombres en el proceso

¹⁸⁵ Ibid., p. 132

¹⁸⁶ Cf. *Thesen über Feuerbach*, MEW 3, p. 5-7

de satisfacción de sus necesidades. Queda así establecida la “condición fundamental de toda historia”, constituida por el carácter *material* de las *relaciones sociales*. Con ello ha surgido definitivamente la concepción materialista de la historia:

“Se muestra ya desde el principio una conexión materialista de los hombres entre sí, que está condicionada por las necesidades y el modo de producción, y que es tan antigua como los hombres mismos – una conexión que adopta constantemente nuevas formas y que, por tanto, ofrece una «historia»”¹⁸⁷

Marx y Engels sostienen en la *Ideología alemana* que toda concepción anterior de la historia ha ignorado las bases reales de la historia en la vida práctica, en la actividad productiva de los hombres, o bien las ha considerado como algo accesorio. Frente a ello, reivindican haber alcanzado una forma específica de explicación de los procesos históricos sobre una nueva base ontológica y epistemológica, en oposición al idealismo de Hegel y de los jóvenes hegelianos. El núcleo fundamental de esta nueva posición lo constituye la idea de que las *formas de conciencia* no son otra cosa que la expresión de las *relaciones históricas reales* y, por tanto, son dichas formas de conciencia las que tienen que ser explicadas a partir de estas relaciones y no al revés:

“La producción de ideas y representaciones de la conciencia está en primer lugar entrelazada inmediatamente con la actividad material y con las relaciones materiales de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, las relaciones espirituales de los hombres aparecen todavía aquí como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se presenta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc. de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como están condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y de las relaciones correspondientes a las mismas hasta sus formaciones más amplias. La conciencia (*das Bewußtsein*) no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente (*das bewußte Sein*), y el ser de los hombres es su proceso de vida real”¹⁸⁸

Esto implica asimismo que si se quiere transformar la realidad, lo que hay que cambiar son las condiciones reales, las relaciones materiales de vida, no la conciencia, que no es más que una expresión de dichas relaciones.

De este modo, Marx y Engels aspiran a poner los fundamentos para el

¹⁸⁷ *Deutsche Ideologie*, MEW 3, p. 30

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 26

tratamiento de la historia como “ciencia real y positiva”¹⁸⁹ en oposición a toda posición especulativa frente a la misma. Afirman que los supuestos de los que parten son “supuestos reales”, lo que significa en el contexto teórico de la *Ideología alemana* que “son constatables por vía puramente empírica”¹⁹⁰. La historia tiene que ser explicada a partir de estos “supuestos reales” y las formaciones ideológicas tienen que ser descodificadas a partir de las relaciones que los hombres establecen entre sí en su proceso material de vida.

En el lugar de los sistemas filosóficos especulativos debe aparecer ahora “a lo sumo, un resumen de los resultados más generales que se pueden abstraer de la observación del desarrollo histórico de los hombres”¹⁹¹, pero estas abstracciones no poseen ningún valor separadas de la historia real y en ningún caso pueden suministrar un esquema en el que organizar las distintas épocas históricas, sino que tienen simplemente la función de facilitar la *ordenación del material histórico*. Lo que aquí plantean Marx y Engels es, por tanto, un programa de investigación empírica, en el que las “abstracciones” sólo tienen un valor heurístico, sirviendo de hilo conductor a la investigación empírica correspondiente¹⁹².

De todos modos, a pesar sus declaraciones de principios, Marx y Engels no siempre pudieron sustraerse a realizar afirmaciones deterministas sobre la evolución histórica y a dar una visión general del curso de la historia, posiblemente debido a la necesidad de dotar al movimiento obrero de una orientación práctica y estratégica sostenida sobre una estructuración teórica del saber alcanzado. Y ello no sólo en obras dirigidas al movimiento obrero, como el *Manifiesto comunista*, sino que en el mismo manuscrito de la *Ideología alemana* se deja sentir en ocasiones esta tendencia¹⁹³. En este tipo de planteamientos se ha basado en gran parte la comprensión del “materialismo histórico” que ha sostenido el marxismo vulgar, así como aquellas interpretaciones que han querido ver en esta obra una filosofía de la historia, como es el caso de Habermas, que afirma que “el materialismo histórico, en su forma original ... hay que entenderlo

¹⁸⁹ Ibid., p. 27

¹⁹⁰ Ibid., p. 20

¹⁹¹ Ibid., p. 27

¹⁹² Siguiendo este programa, Marx analizará en sus escritos histórico-políticos posteriores, como *La lucha de clases en Francia* (1850) o *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (1852), las circunstancias concretas de los sucesos históricos que dieron lugar a los procesos revolucionarios.

¹⁹³ Como se pone de manifiesto, por ejemplo, en algunos pasajes del apartado *Kommunismus*, p. 70-77

como filosofía de la historia”¹⁹⁴. Sin embargo, apoyarse en estas afirmaciones generales sobre el desarrollo histórico para encontrar en Marx toda una filosofía de la historia supone obviar planteamientos centrales de esta obra que hacen patente su pretensión explícita de establecer las bases de un tratamiento científico de la historia, así como su contundente crítica a toda “filosofía de la historia”.

Marx y Engels utilizan este término para designar una concepción de la historia invertida filosóficamente. La concepción materialista de la historia, tal y como aparece expuesta en la *Ideología alemana*, tiene como propósito acabar con toda filosofía de la historia, y en primer lugar con la de Hegel. “La filosofía hegeliana de la historia es la consecuencia última, llevada a su «más pura expresión», de toda esta historiografía alemana, en la que no se trata de los intereses reales, ni siquiera de los intereses políticos, sino sólo de los pensamientos puros”¹⁹⁵.

La comprensión del desarrollo social a partir de los procesos de producción e intercambio material entre los individuos que componen la sociedad supone que las actividades que desarrollan en este proceso material de vida no dependen de la *voluntad* o la *conciencia* de los individuos particulares, sino que éstos “realizan sus actividades bajo determinados límites, supuestos y condiciones materiales, independientes de su voluntad”¹⁹⁶. En este sentido, Engels subrayará más adelante, en su obra *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, que un importante mérito de la filosofía de la historia de Hegel es haber comprendido que “los móviles ostensibles, incluso los móviles realmente efectivos de los hombres que actúan en la historia, no son de ningún modo las causas últimas de los acontecimientos históricos, sino que detrás de estos móviles hay otras fuerzas motrices que hay que investigar”¹⁹⁷. Pero Engels señala igualmente el error de Hegel, que en lugar de buscar estas fuerzas en la historia, las trae desde fuera, “desde la ideología filosófica”¹⁹⁸. Hegel sostiene, en efecto, que los individuos, “mientras buscan y satisfacen sus fines, son al mismo tiempo medios e instrumentos de algo superior y más amplio, de lo que ellos no saben nada y que realizan inconscientemente”¹⁹⁹, pero el supuesto para Hegel es que “la razón rige el

¹⁹⁴ J. Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1978, p. 394

¹⁹⁵ *Deutsche Ideologie*, MEW 3, p. 39

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 25

¹⁹⁷ *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, MEW 21, p. 298.

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, op. cit., p. 40

mundo, de modo que ha regido también la historia universal”²⁰⁰.

Lo que separa radicalmente a Marx y Engels de la filosofía hegeliana es el hecho de que en ésta se subordina el proceso al espíritu como saber absoluto²⁰¹. Para Hegel, en efecto, “la historia universal es la exposición del espíritu, de cómo éste adquiere el saber de lo que es en sí”²⁰². Por lo tanto, considera que “sólo tenemos que ocuparnos de la idea del espíritu y considerar todo en la historia universal sólo como su manifestación”²⁰³. Frente a ello, Marx y Engels no aceptan ningún otro supuesto que el de los hombres en su proceso material de vida. Así pues, la empresa hegeliana de dar un sentido especulativo a la historia, que va a parar en la legitimación de las relaciones de dominación que han triunfado históricamente, tiene que ser sustituida, para Marx y Engels, por una ciencia de la historia que lleve al conocimiento de las verdaderas relaciones y que tenga como fin la abolición tales relaciones de dominación existentes²⁰⁴.

Hasta aquí hemos tratado de caracterizar a grandes rasgos la concepción de la sociedad y de la historia tal como aparece expuesta básicamente en la *Ideología alemana*. La expresión que aparece referida a ella en esta época es “concepción materialista de la historia” (*materialistische Geschichtsauffassung*). El término “materialismo histórico” no llegó a ser conocido por Marx. Este término lo empezó a utilizar Engels en la década de 1890 – varios años, por tanto, después de la muerte de Marx (1883) –, en paralelo con el término originariamente utilizado.

En un principio, dicho término es empleado por Engels en un sentido peyorativo para referirse a las concepciones generales de la historia desarrolladas en ciertos sectores del marxismo que, en lugar de investigar “las condiciones de existencia de las distintas formaciones sociales”, utilizan la expresión del “materialismo histórico para elaborar rápidamente de forma sistemática sus escasos conocimientos históricos”²⁰⁵. Es

²⁰⁰ Ibid.

²⁰¹ Lukács indica que esta concepción hegeliana de la historia “es esencialmente una autosupresión de la historia. La historia se transforma en la mera realización de un fin presente desde el principio en su sujeto, en su espíritu, y simultáneamente suprime su inmanencia: no es la historia misma la que contiene su propia legalidad real y su propio movimiento, sino que todo esto sólo llega a una existencia real en la ciencia que concibe y supera la historia, en el saber absoluto” (*Der junge Hegel*, op. cit., p. 667).

²⁰² Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, op. cit., p. 31

²⁰³ Ibid. p. 105

²⁰⁴ Marcuse señala a este respecto que “en el sistema de Hegel todas las categorías culminan en el orden existente, mientras que en el de Marx se refieren a la negación de este orden” (*Reason and revolution*, op. cit., p. 258). En este sentido declara Marcuse que la verdad que se oculta en el anuncio de Hegel del final de la historia es la visión del final de una clase (ibid., p. 227).

²⁰⁵ Carta de Engels a C. Schmidt del 5/8/1890, MEW 37, p. 436

sólo después de la aparición del escrito introductorio de Mehring *Über den historischen Materialismus* (1893), valorado muy positivamente por Engels, cuando éste comienza a utilizar el término “materialismo histórico” como sinónimo de la expresión anteriormente utilizada de “concepción materialista de la historia”²⁰⁶. Parece que las dificultades de traducción de este segundo término a otras lenguas, como se desprende de las consideraciones de Engels en el prólogo a la traducción inglesa de *Del socialismo utópico al socialismo científico*, es también una de las razones definitivas que hacen que Engels acabe utilizando el término “materialismo histórico” como sinónimo del empleado anteriormente²⁰⁷.

En cualquier caso, ambos términos son empleados como sinónimos en la II Internacional y así seguirá siendo usual en el marxismo inmediatamente posterior. Kautsky y Plejanov, los más influyentes dentro de la primera generación de marxistas, a pesar de su rechazo a la filosofía hegeliana oscilan hacia posiciones especulativas en su concepción de la historia, alejándose de la posición crítica de Marx y Engels.

En la siguiente generación de marxistas, Lukács y Korsch critican las burdas simplificaciones que habían tenido lugar en el marxismo anterior y, por otro lado, introducen en los debates marxistas una filosofía de la historia que entronca directamente con Hegel. Lukács señala al proletariado como el sujeto-objeto idéntico de la historia: el autoconocimiento del trabajador como mercancía supone la transformación de la forma de objetividad de su objeto, de modo que el proletariado no es ya la conciencia de un objeto que se le enfrenta, sino la autoconciencia del objeto. En una línea de argumentación similar, Korsch sostiene que el surgimiento de la teoría marxista es la otra cara del surgimiento del movimiento real de la lucha de clases del proletariado, de forma que ambas partes constituyen la totalidad concreta del proceso histórico²⁰⁸. Pero no es éste el curso definitivo que va a seguir la evolución del concepto de “materialismo histórico”. Dicho curso está marcado básicamente por la deriva ideológica que sufre con su inclusión en el corpus oficial del marxismo soviético:

Lenin se había adherido a los planteamientos generales de Plejanov, subrayando

²⁰⁶ Para el origen del término “materialismo histórico”, véase el artículo “historischer Materialismus” en: W. F. Haug (ed.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Hamburg, Argument-Verlag, 1994 ss, vol. 6.I, p. 316 y ss.

²⁰⁷ Cf. *Einleitung zur englischen Ausgabe (1892) der “Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft”*, MEW 22, p. 298 y ss.

²⁰⁸ Las interpretaciones de Lukács y de Korsch las abordaremos en la siguiente sección, en el apartado 2.4.1, donde serán sometidas a discusión las principales interpretaciones del marxismo hegeliano.

el carácter sistemático del materialismo histórico. Caracteriza el “materialismo dialéctico” como la filosofía del marxismo, de cuya aplicación a la historia debía resultar el materialismo histórico. En el desarrollo ulterior de la Unión Soviética, donde la filosofía marxista-leninista funciona como fundamento ideológico del socialismo de Estado, surge la necesidad de popularizar el marxismo, lo que obliga a convertirlo en una doctrina lo más simplificada y lo más cerrada posible. Esto tuvo lugar de manera definitiva con la canonización del “materialismo dialéctico e histórico” por parte de Stalin, convirtiéndolo así en una cosmovisión vinculante para toda la clase trabajadora²⁰⁹. De este modo, el rótulo “materialismo histórico” aparece, medido en relación con la intención crítica y metodológica de la concepción materialista de la historia desarrollada originariamente por Marx y Engels, como un concepto vacío de contenido en aras de su utilización ideológica. Esta interpretación dogmática del materialismo histórico, que tenía la pretensión de conocer las *leyes generales de la historia*, comenzó a extenderse por todo el mundo desde la Unión Soviética. La equiparación de este marxismo vulgar con la concepción de Marx no resiste ningún análisis²¹⁰.

Lo fundamental de la posición teórica de Marx en la etapa que va desde las *Tesis sobre Feuerbach* y la *Ideología alemana* (1845) hasta el comienzo de la elaboración de su obra de crítica de la economía política (1857), que marca una separación definitiva de cualquier sistema filosófico anterior, se puede caracterizar brevemente en los siguientes términos:

Frente a toda concepción ahistórica y abstracta de la conciencia, Marx la remite a las estructuras sociales de las que necesariamente se deriva, y la entiende como el ser consciente históricamente determinado. Ni la conciencia teórico-cognoscitiva en el sentido kantiano, ni tampoco la identidad hegeliana del pensamiento y del ser como movimiento del pensamiento alcanzan a determinar para Marx la verdadera naturaleza de la conciencia. Mientras tanto Kant como Hegel parten de una “conciencia universal”, en la cual tiene lugar la mediación entre sujeto de conocimiento y objeto conocido, el planteamiento de Marx contenido en las *Tesis sobre Feuerbach* y en la *Ideología alemana* consiste en remitir toda forma de conciencia al *ser social* que constituye su base, comprendiendo la conciencia como el ser consciente determinado (*bestimmtes*

²⁰⁹ La interpretación de Lenin y su desarrollo en el marxismo-leninismo se discutirá en el apartado 2.3

²¹⁰ Sin embargo, en un gran número de críticas al pensamiento de Marx no se distingue entre ambas concepciones, y se critican en Marx los planteamientos del marxismo vulgar.

bewußtes Sein). Para Marx, la forma teórica de la conciencia no es sino la expresión teórica de las *relaciones* que los hombres establecen entre sí en su proceso material de vida. La crítica implícita que está contenida en este planteamiento a toda forma de idealismo, tanto en su forma de idealismo trascendental como de idealismo absoluto, es que la concepción de una “conciencia universal” sólo es posible abstrayendo la conciencia de la estructura concreta de la sociedad, lo que implica que se ha hecho abstracción de su carácter histórico determinado.

1.2.1. La crítica a la antropología feuerbachiana: abandono de los conceptos de esencia genérica y enajenación

En la *Ideología alemana*, Marx y Engels emprenden una nueva crítica de los jóvenes hegelianos, tras la realizada con anterioridad en la *Sagrada Familia*. Vuelven a criticar a B. Bauer y desarrollan además una extensa y pormenorizada crítica al libro de Stirner *El único y su propiedad*, que había sido publicado a finales de 1844. Pero lo más relevante de la *Ideología alemana* en relación a los anteriores escritos de Marx es que en esta obra se critica por primera vez la filosofía de Feuerbach. Y puesto que los anteriores planteamientos de Marx estaban basados en gran parte en la antropología feuerbachiana, esta crítica implica que también está criticando de manera implícita su posición teórica anterior. Algunos de los planteamientos desarrollados en la *Ideología alemana* se encontraban ya esbozados en las *Tesis sobre Feuerbach*, escritas por Marx a comienzos de 1845.

Estos dos escritos constituyen, por tanto, el punto de ruptura con Feuerbach y con ello el *abandono de la concepción antropológica* que Marx había mantenido hasta ese momento. La separación definitiva de Feuerbach viene determinada por la comprensión de que su concepción del hombre es abstracta y que ignora las fuerzas materiales que operan en el desarrollo histórico. Aunque su crítica esté dirigida constantemente contra la abstracción de la filosofía especulativa, su mismo pensamiento es abstracto en determinados aspectos fundamentales. Marx constata ahora el fracaso de la empresa teórica de Feuerbach, y comprende definitivamente que a partir de reivindicaciones de la sensibilidad y de la materialidad no es posible salir de Hegel²¹¹.

²¹¹ En este riesgo que comporta la crítica al idealismo hegeliano ha insistido Horkheimer en su estudio

Mientras que en los *Manuscritos de París*, a pesar de que Marx echaba de menos en Feuerbach una estructura dialéctica que encontraba en la filosofía hegeliana, consideraba que era de la posición feuerbachiana de donde había que partir para comprender las relaciones sociales de los hombres, ahora entiende que Feuerbach continúa dentro del marco especulativo de la filosofía hegeliana, a pesar de sus intentos por librarse de él. Considera que Feuerbach permanece en el terreno de la abstracción a pesar de sus persistentes referencias al mundo sensible, y que con su concepción esencialista del hombre lo único que hace es fijar en una abstracción las diversas condiciones en las que los hombres se van transformando a lo largo de la evolución histórica. Marx critica que Feuerbach hable de “el hombre”, en lugar de “los hombres históricos reales”, y señala que “no concibe a los hombres dentro de su conexión social dada, bajo las condiciones de vida existentes que han hecho de ellos lo que son, por lo que no llega nunca hasta los hombres realmente existentes y activos, sino que se queda detenido en la abstracción «el hombre»”²¹². Así pues, la concepción materialista de la historia lleva consigo el abandono del concepto de “hombre”, a partir del cual se había constituido la posición antropológica de Marx en sus escritos anteriores. Esta comprensión empujará a Marx a desarrollar una nueva concepción teórica que partirá de otros supuestos distintos de los que había partido hasta entonces²¹³.

Ahora bien, la nueva concepción de Marx no surge ya completamente acabada en este momento, sino que se establecen en ella determinados planteamientos fundamentales que se irán desarrollando y concretando progresivamente en sus obras posteriores. Por otro lado, el abandono del marco antropológico no significa que Marx abandone todos los planteamientos fundamentales alcanzados previamente. De hecho, la nueva concepción teórica resulta del desarrollo de determinadas ideas anteriores, de las

sobre Hegel, que resume finalmente en la afirmación de que “toda crítica de la filosofía absoluta está expuesta a la acusación de no ser nada más que aquello que pretende ser derribado con dicha crítica” (*Hegel und das Problem der Metaphysik*, en: *Gesammelte Schriften* 2, Frankfurt a. M., Fischer, 1987, p. 303).

²¹² *Deutsche Ideologie*, MEW 3, p. 44

²¹³ Althusser caracteriza esta transformación de la concepción teórica de Marx como un cambio de “elemento”: “Marx se ha separado de Feuerbach cuando ha tomado conciencia de que *la crítica feuerbachiana de Hegel era una crítica «en el seno mismo de la filosofía hegeliana»*, que Feuerbach era todavía un «filósofo», que es cierto que había «invertido» el cuerpo del edificio hegeliano, pero había conservado la estructura y los fundamentos últimos, es decir, los presupuestos teóricos ... No había cambiado de «elemento». La verdadera crítica marxista de Hegel supone justamente que se ha cambiado de elemento, es decir, que se ha abandonado esa problemática filosófica de la que Feuerbach era el prisionero rebelde” (*Pour Marx*, op. cit., p. 42).

que va a comenzar a sacar ahora sus consecuencias, las cuales se le presentan como incompatibles con la filosofía antropológica de la esencia y de la enajenación que había servido de base a tales planteamientos. Lo que resulta importante retener es que ha cambiado el *marco teórico* en el que se desarrolla el pensamiento de Marx, y que los planteamientos que presenten una continuidad con los anteriores tienen que ser considerados ahora en el nuevo contexto teórico que se constituye a partir del cambio operado en las *Tesis sobre Feuerbach* y en la *Ideología alemana*.

El impulso definitivo para el abandono de la concepción feuerbachiana lo dio la publicación de la obra de Stirner *El único y su propiedad*. Aquí realizaba Stirner una crítica de la filosofía de los jóvenes hegelianos en la que incluía también a Feuerbach como objeto de su crítica. Marx y Engels consideraron acertada en lo fundamental esta crítica de Stirner, lo cual les llevó a replantearse su posición frente a la filosofía feuerbachiana. Pero rechazaron por completo los planteamientos expuestos en *El único y su propiedad*. Stirner debía asimismo ser criticado para marcar la distancia que le separaba de ellos.

En la siguiente carta de Engels a Marx, fechada el 19/11/1844, se encuentran resumidos los principales motivos que les indujeron al cambio de posición teórica que iba a concretarse poco después en la *Ideología alemana*:

“El «hombre» de Feuerbach está derivado de Dios, Feuerbach ha llegado de Dios al «hombre», por lo que «el hombre» está todavía coronado con el halo teológico de la abstracción. El camino verdadero para llegar al hombre es el inverso. Tenemos que partir del yo, del individuo corpóreo, empírico, y no, como Stirner, para quedarnos atascados en él, sino para elevarnos hasta «el hombre» a partir de ahí. «El hombre» es siempre una figura espectral mientras no tiene su base en el hombre empírico. En una palabra, tenemos que partir del empirismo y del materialismo, si es que nuestros pensamientos y nuestro «hombre» han de ser algo verdadero; tenemos que derivar lo universal de lo singular, no de sí o del aire, a lo Hegel”²¹⁴

En estas declaraciones de Engels se pone claramente de manifiesto que la obra de Stirner constituyó el impulso definitivo para abandonar el punto de vista teórico que habían mantenido hasta ese momento. El elemento fundamental de la crítica de Stirner a los jóvenes hegelianos, dirigido también contra Feuerbach, era que a pesar de su posición crítica frente a la religión, su pensamiento era básicamente de carácter teológico. Esto se debía a que su pensamiento carecía de concreción, a que se movían

²¹⁴ MEW 27, p. 12

exclusivamente en el ámbito de la pura abstracción, de lo cual Stirner derivaba el carácter fundamentalmente teológico de su pensamiento. Plantea frente a ello la renuncia al pensamiento abstracto, lo que entiende como una renuncia a todo pensamiento conceptual. Todos los conceptos son para Stirner elementos de sometimiento del hombre a instancias de raíz teológica, y establece el recurso al yo indeterminado, al “único”, como medio para escapar de las abstracciones bajo las que sucumbe el hombre.

Stirner impugna la pretensión feuerbachiana de haber escapado del dominio del pensamiento abstracto a pesar de su crítica del mismo. Los conceptos centrales del pensamiento de Feuerbach le parecen a Stirner tan abstractos como las abstracciones teológicas y hegelianas que Feuerbach pretende criticar con ellos. Comparte la crítica de Feuerbach a Hegel de que la filosofía de éste no es otra cosa en última instancia que teología racionalizada, pero considera que el pensamiento de Feuerbach es también fundamentalmente teológico, pues su concepto de la esencia humana está derivado de Dios. Stirner critica también los planteamientos de Marx sobre la emancipación humana que éste había defendido en los artículos de los *Anuarios franco-alemanes* y considera que en lo fundamental no son distintos de los de Feuerbach.

La crítica a Stirner contenida en la *Ideología alemana* se basa en la demostración de que todo el pensamiento de éste depende en última instancia de la filosofía hegeliana, que “toda su reflexión histórica” está planteada “basándose en Hegel”²¹⁵, y que aunque Stirner se jacta de que él es quien realmente ha superado a Hegel, en realidad permanece tan preso de su filosofía especulativa como todos los demás jóvenes hegelianos. Marx y Engels afirman que Stirner es “un «desmañado» copista de Hegel”²¹⁶ y que, de hecho, Hegel procede “de modo infinitamente más materialista” que Stirner²¹⁷. La concepción de Stirner también permanece dentro de la “ideología” porque considera que es posible cambiar las relaciones reales transformando simplemente el pensamiento, esto es, cambiando lo que es simplemente la expresión de dichas relaciones en la conciencia. Stirner sólo propone interpretar el mundo de manera distinta, sin alterar la realidad objetiva.

El núcleo de la crítica tanto a Stirner como a Feuerbach es que no son capaces de concebir a los hombres como productores de su realidad objetiva, que se limitan a

²¹⁵ *Deutsche Ideologie*, MEW 3, p. 152

²¹⁶ *Ibid.*, p. 153

²¹⁷ *Ibid.*, p. 301

contraponer los pensamientos de los hombres a la realidad. El “hombre” tal y como ellos lo entienden, ya sea el “hombre genérico” de Feuerbach o el “único” de Stirner, es sólo la abstracción de los hombres reales. No son capaces de comprender al hombre como resultado de la actividad material que desarrolla en las relaciones sociales en las que está integrado. Es un hombre abstracto, separado de la *sociedad históricamente determinada* a la que pertenece en cada caso.

Frente a ello, Marx y Engels consideran que sólo se puede acceder al hombre real a través de la investigación de las relaciones sociales que los hombres establecen entre sí en su proceso material de vida. Ni Feuerbach ni Stirner van más allá de las puras relaciones de la conciencia, por lo que queda obturada por principio la posibilidad de comprender a los hombres reales, inmersos en las relaciones de la sociedad de la que forman parte.

Como se ha señalado anteriormente, algunas de las ideas fundamentales contenidas en la *Ideología alemana* se encontraban ya esbozadas en las *Tesis sobre Feuerbach*. Estas tesis constituyen la primera crítica de Marx a Feuerbach y en ellas están contenidos matricialmente algunos elementos fundamentales que marcan el cambio de planteamiento que será desarrollado después en la *Ideología alemana*. Pero estas tesis tienen que ser abordadas, a nuestro juicio, con cierta cautela, pues se trata de un documento extremadamente complejo, en el que conviven planteamientos de la concepción anterior de Marx con otros de la nueva concepción que empieza a gestarse en este momento. Además, su brevedad y su carácter aforístico, así como la ausencia de contexto teórico en el que enmarcar las distintas afirmaciones, hacen que su interpretación resulte muy problemática. Esto permite entender que a ellas se hayan remitido interpretaciones del pensamiento de Marx totalmente divergentes, y que todas hayan podido encontrar igualmente en estas tesis elementos suficientes con los que avalar sus respectivos planteamientos. Abordaremos este problema en el siguiente apartado, donde discutiremos los elementos fundamentales de la nueva concepción teórica de Marx. Aquí nos centraremos sólo en el modo en que se plantea en las *Tesis sobre Feuerbach* el comienzo de la separación definitiva de la filosofía antropológica feuerbachiana.

En estas tesis esboza Marx su concepción del “nuevo” materialismo, como lo denomina en la 10ª tesis, que se distingue “de todo materialismo anterior (incluido el de Feuerbach)” (1ª tesis). El materialismo de Feuerbach es considerado por Marx como un

“materialismo contemplativo”, puesto que “no comprende la sensibilidad como actividad práctica” (9ª tesis). Y es precisamente la “actividad práctica”, la “praxis”, lo que Marx contrapone a dicho materialismo como el elemento fundamental de su nueva concepción teórica. Pero este concepto ha experimentado ahora un *cambio de significado* fundamental respecto al que tenía en los *Manuscritos económico-filosóficos*. A lo que alude ahora este concepto, como ponen de manifiesto las distintas especificaciones del mismo que se ofrecen en el texto de la *Ideología alemana*, es a la actividad material que desarrollan los hombres en sus relaciones de producción e intercambio dentro de un contexto social históricamente determinado.

Aunque en los *Manuscritos económico-filosóficos* la concepción marxiana está basada en gran medida en Feuerbach, se distinguía ya de ella en aspectos importantes que apuntaban incoativamente a la concepción materialista de la historia que Marx desarrolla junto con Engels a partir de 1845. Marx partía ciertamente de la comprensión feuerbachiana del hombre como un “ser natural”, pero iba más allá de Feuerbach al considerarlo asimismo como un “ser activo”; si bien, dado que el pensamiento marxiano todavía se movía dentro de las coordenadas feuerbachianas, tenía una comprensión naturalista de la praxis. Marx superará definitivamente esta comprensión en las *Tesis sobre Feuerbach*, donde señala explícitamente el carácter contemplativo y pasivo de la concepción feuerbachiana, y plantea la necesidad de comprender la actividad práctica de modo materialista. Entiende esta actividad práctica como socialmente mediada, y además como históricamente determinada. Las relaciones sociales que establecen los hombres en su proceso material de vida no son algo suprahistórico, sino que se van transformando a lo largo de la historia en las distintas formaciones sociales. El pensamiento tiene que ser entendido a partir de estas relaciones sociales en las que está inserto. La separación entre el pensamiento y la realidad social que constituye la base del mismo es producto de la abstracción filosófica.

Es preciso tener presente que la crítica que realiza Marx al pensamiento de Feuerbach supone también una *autocrítica* de sus planteamientos anteriores, puesto que éstos se basaban fundamentalmente en la concepción feuerbachiana. En particular, se impugna el concepto de “esencia humana genérica”, a partir del cual Marx había explicado las relaciones políticas y económicas de la sociedad en sus anteriores escritos. Ahora, por el contrario, se entiende que lo que subyace a la representación de la “esencia humana genérica” es el conjunto de las relaciones de una formación social

históricamente determinada. Se abandona definitivamente la filosofía de la esencia, al considerar que el punto de donde hay que partir son las relaciones sociales de los hombres, y que la *esencia humana* no es más que la *abstracción* del contexto social en el que los hombres reproducen su vida. Esta crítica es expuesta con suma precisión en la 6ª tesis sobre Feuerbach:

“Feuerbach reduce la esencia religiosa a la esencia *humana*. Pero la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. En su realidad es el conjunto de las relaciones sociales (*das ensemble der gesellschaftliche Verhältnisse*).

Feuerbach, que no entra en la crítica de esta esencia real, está, por tanto, obligado:

1. A abstraer del proceso histórico, a fijar el sentimiento religioso para sí, y a presuponer un individuo humano abstracto, *aislado*.
2. La esencia sólo puede concebirse, pues, como «género» (*als «Gattung»*), como una universalidad interna, muda, que une de un modo *natural* a los distintos individuos”²¹⁸

Queda así establecida la diferencia fundamental entre el punto de vista del materialismo contemplativo de Feuerbach, que parte del individuo aislado, y el nuevo materialismo práctico propugnado por Marx, cuyo punto de partida lo constituyen las *relaciones sociales* que establecen los hombres en su proceso material de vida. Son estas relaciones las que hay que analizar para comprender al hombre real, lo que nunca se conseguirá partiendo de la abstracción “hombre”. Como señala Marx en la 7ª tesis, “Feuerbach no ve que el «sentimiento religioso» mismo es un producto social, y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una formación social determinada”²¹⁹.

Las ideas expuestas sumariamente en las *Tesis sobre Feuerbach* encuentran su desarrollo en el manuscrito de la *Ideología alemana*. Aquí se critica el empirismo abstracto de la concepción feuerbachiana de la realidad exterior al hombre. Puesto que no ha sido capaz de captar el carácter mediato de lo inmediatamente sensible, la mediación producida por la actividad práctica de los hombres, no puede ir más allá de un empirismo abstracto, de modo que la “concepción de Feuerbach del mundo sensible se limita, por un lado, a la mera intuición del mismo y, por otro lado, a la mera sensación”. Esto tiene como consecuencia que

²¹⁸ *Thesen über Feuerbach*, MEW 3, p. 6

²¹⁹ *Ibid.*, p. 7

“choca necesariamente con cosas que contradicen su conciencia y su sentimiento, que perturban la armonía por él presupuesta de todas las partes del mundo sensible y, principalmente, del hombre con la naturaleza. Para eliminar estas cosas, tiene que recurrir a una doble intuición y distinguir entre una intuición profana, que simplemente «está al alcance de cualquiera» y una intuición superior, filosófica, que penetra la «verdadera esencia» de las cosas”²²⁰

Lo que se critica es el carácter meramente contemplativo del pensamiento de Feuerbach. Su error no es que parta de realidad sensible, sino que su limitación fundamental consiste en que la concibe en términos puramente abstractos, y que no es capaz de entenderla como *resultado* de la actividad material de los hombres. Esta afirmación es expresión de lo que ya había criticado ya Marx en 5ª tesis sobre Feuerbach: “Feuerbach, descontento con el *pensamiento abstracto*, quiere la *intuición*; pero no comprende la sensibilidad como actividad *práctica* humana sensible”²²¹. La consecuencia epistemológica de la concepción de Feuerbach es que

“no ve cómo el mundo sensible que lo rodea no es algo dado inmediatamente desde la eternidad, no es una cosa siempre igual a sí misma, sino el producto de la industria y del estado de la sociedad, precisamente en el sentido de que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se levanta sobre los hombros de las precedentes ... Incluso los objetos de la más simple «certeza sensible» le son dados solamente a través del desarrollo social”²²²

El materialismo de Feuerbach no alcanza a comprender que el mundo sensible es *producido socialmente*. La concepción de Feuerbach del hombre permanece en un ámbito abstracto, lo que no le permite abordar las relaciones reales de los hombres, ni por tanto, llevar a cabo la crítica de las relaciones sociales existentes.

Otra limitación de la concepción teórica de Feuerbach es que en ella no tiene cabida la historia. O más concretamente, que cuando realiza consideraciones históricas abandona el terreno del materialismo, por lo que no es capaz de conjugar ambos: “En la medida en que Feuerbach es materialista, no tiene en cuenta la historia, y en la medida en que toma en consideración la historia, no es materialista”²²³. Estableció ciertamente las bases para hacer posible la unión de materialismo e historia, pero él mismo no fue capaz de llevarlo a cabo y permaneció en un materialismo sensualista ahistórico. Se le

²²⁰ *Deutsche Ideologie*, MEW 3, p. 42

²²¹ *Thesen über Feuerbach*, MEW 3, p. 6

²²² *Deutsche Ideologie*, MEW 3, p. 43

²²³ *Ibid.*, p. 45

reconoce, sin embargo, que “va tan lejos como puede ir un teórico sin dejar de ser teórico y filósofo”²²⁴. Frente al materialismo mecanicista, comprende que el hombre no es sólo materia determinada mecánicamente, sino que es también “objeto sensible”. Pero no es capaz de concebirlo también como “actividad sensible”, y esto constituye el límite insuperable de su materialismo. Aún así, el materialismo de Feurbach constituye el puente entre el materialismo mecanicista y la concepción materialista de la sociedad y de la historia de Marx y Engels, que reconocen que a pesar de sus limitaciones se encuentran en su pensamiento “gérmenes capaces de desarrollarse”²²⁵.

Con este cambio de planteamiento, Marx no se está limitando a dotar de un contenido histórico a los conceptos de Feuerbach, de modo que frente a la comprensión de éste de la esencia humana como algo inmutable, Marx la estaría entendiendo como sometida a la transformación histórica. Lo que critica es el *concepto mismo de esencia humana*, que supone sólo la expresión en términos filosóficos de las relaciones materiales de los hombres en una sociedad históricamente determinada, y que lo único que hace es cerrar desde el principio la posibilidad de una verdadera investigación científica de dichas relaciones. Este concepto es considerado ahora como ideológico, y se procede a su descodificación en términos materialistas:

“Esta suma de fuerzas de producción, capitales y formas de intercambio social, que todo individuo y toda generación se encuentran como algo dado, es el fundamento real de aquello que los filósofos se han representado como «sustancia» y «esencia del hombre», elevándolo a apoteosis y combatiéndolo, un fundamento real que no es perturbado en lo más mínimo en sus efectos e influencia sobre el desarrollo de los hombres por el hecho de que estos filósofos se rebelen contra ello como «autoconciencia» y como «único»”²²⁶

Puesto que Marx comprende ahora que lo que subyace a los conceptos filosóficos de los que él mismo se había servido anteriormente son las relaciones materiales que los hombres establecen entre sí en su proceso de vida, no resulta posible explicar las relaciones sociales a partir de ellos, sino que más bien tienen que ser explicados ellos mismos *a partir de* dichas relaciones. Y éstas en ningún caso están dadas por naturaleza, sino que son el resultado de determinadas formas históricas de

²²⁴ Ibid., p. 42

²²⁵ Ibid. A. Schmidt señala que las limitaciones de Feuerbach están determinadas por el carácter polémico de su posición, por el hecho de que ante la ausencia de límites de la actividad espiritual que se presenta en el idealismo, intenta introducir un elemento puramente pasivo para establecer esos límites que el idealismo ha rebasado. Cf. *Feurbach o la sensualidad emancipada*, op. cit., p. 30 y ss.

²²⁶ *Deutsche Ideologie*, MEW 3, p. 38

organización del proceso material de vida. Este cambio de planteamiento constituye el núcleo de la concepción materialista de la sociedad y de la historia que desarrollan Marx y Engels en la *Ideología alemana*.

Ahora la historia ya no puede ser entendida como la autoproducción de la esencia humana, como enajenación de dicha esencia y reappropriación de las fuerzas humanas esenciales a través de la superación de la enajenación. Al abandonar el concepto de esencia del hombre, queda necesariamente abandonado también el de “enajenación” dicha esencia. En el siguiente pasaje se puede constatar la distancia que se adopta ahora frente a este concepto, que queda meramente adscrito a la terminología de los “filósofos”:

“La fuerza social, esto es, la fuerza de producción multiplicada que surge por la acción conjunta de distintos individuos condicionada por la división del trabajo, no se les aparece a estos individuos (puesto que dicha acción conjunta no es voluntaria, sino espontánea) como su propia fuerza unificada, sino como un poder ajeno, extraño a ellos, del que no saben ni de dónde viene ni a dónde va, y que, por tanto, no pueden dominar, sino que, por el contrario, transcurre por una serie de fases y estadios de desarrollo propios e independientes de la voluntad y de los actos de los hombres e incluso dirige esta voluntad y estos actos. Esta «enajenación», para hablar en términos comprensibles para los filósofos, no se puede superar más dados los presupuestos prácticos”²²⁷

La concepción de Marx de la crítica se ha transformado de manera fundamental respecto a los artículos de los *Anuarios franco-alemanes* y los *Manuscritos económico-filosóficos*. En los *Anuarios*, el concepto teórico central era el de enajenación política, en los *Manuscritos* el de enajenación del trabajo. Marx ya había intentado completar esta limitación de Feuerbach en los *Manuscritos económico-filosóficos*, introduciendo la dimensión histórica dentro del marco de la concepción antropológica feuerbachiana, al considerar que la historia es la realización de las fuerzas esenciales de los hombres, lo que da lugar a una concepción de la esencia humana que se transforma históricamente. Pero ahora ha comprendido que no basta con completar la concepción de Feuerbach, sino que ésta tiene que ser abandonada, porque es abstracta, y que la nueva posición materialista tiene que ser fundada sobre nuevas bases. En la *Ideología alemana* se rechaza, pues, la categoría de enajenación. Lo que hace Marx es establecer el *contenido socio-histórico* que aparece velado por el uso de dicha categoría, por lo que deja de

²²⁷ Ibid., p. 34

valer como categoría abstracta, que como tal carece de suficiente fuerza explicativa, y se articulan conceptos más concretos que permiten investigar el fenómeno que antes era simplemente designado con ese concepto abstracto. A ese nivel sólo es susceptible de dar lugar a una concepción especulativa, no sirve para investigar fenómenos concretos. Se elaboran aquí conceptos más precisos para comprender la actividad productiva de los hombres, las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza.

“Los filósofos se han representado como un ideal con el nombre de «el hombre» a los individuos que ya no están subsumidos bajo la división del trabajo y han concebido todo el proceso que hemos expuesto como el proceso de desarrollo «del hombre», de modo que bajo de los individuos que han existido hasta ahora en cada estadio histórico se ha deslizado «el hombre» y se ha presentado como la fuerza motora de la historia. Todo este proceso se ha concebido como proceso de autoenajenación «del hombre» ... A través de esta inversión, que abstrae desde el principio de las condiciones reales, ha sido posible transformar toda la historia como un proceso de desarrollo de la conciencia”²²⁸

Así pues, ya no es posible partir de los conceptos fundamentales de Feuerbach, y simplemente completarlos en los puntos en que ello sea necesario. Ahora se debe abandonar también la “filosofía del hombre” de Feuerbach, que es considerada como “ideológica”, y establecer una nueva posición desde la que llevar a cabo una crítica global que abarque tanto el idealismo de Hegel y los jóvenes hegelianos como la antropología feuerbachiana. Se trata de elaborar teóricamente de manera más exacta la historicidad de la actividad práctica de los hombres, cosa que no es posible desde la abstracción ideológica de sus condiciones materiales de existencia. Es la abstracción de estas condiciones lo que ha permitido que “los ideólogos hayan dado por supuesto que las ideas y los pensamientos dominaban toda la historia anterior”, pudiendo así denominarla “la historia «del hombre» y hacerla pasar subrepticamente por la historia real”²²⁹.

Marx ya no considera que el comunismo pueda fundarse en la concepción humanista y naturalista de Feuerbach, como había considerado todavía en los *Manuscritos económico-filosóficos* y en la *Sagrada Familia*. Queda abandonada la idea del comunismo como superación de la enajenación y reappropriación de la esencia humana genérica y, por tanto, también la comprensión del comunismo como

²²⁸ Ibid., p. 69

²²⁹ *Deutsche Ideologie*, MEW 3, p. 167

identificación de naturalismo y humanismo contenida en aquella obra²³⁰. Sólo si se entiende la esencia humana genérica al modo de Feuerbach como universalidad natural del género humano es posible entender la reapropiación de dicha esencia como realización del humanismo y del naturalismo, y es esta concepción la que ha sido explícitamente rechazada en la *Ideología alemana*. Aquí se introducen conceptos más concretos para aprehender lo natural: lo que en cada periodo histórico es considerado como natural está condicionado históricamente. En este sentido, se afirma que “esta «cohesión natural humana» es un producto histórico transformado diariamente por los hombres, producto que siempre fue muy natural, por inhumano y antinatural que pueda parecer no sólo ante el tribunal «del hombre», sino también ante el de una generación revolucionaria posterior”²³¹.

La diferencia entre la posición de Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos*, por un lado, y las *Tesis sobre Feuerbach* y la *Ideología alemana*, por el otro, por lo que respecta a la concepción de la esencia es patente. Mientras en los *Manuscritos* consideraba que “el individuo *es* la *esencia social*”²³², ahora considera que la esencia es “conjunto de las relaciones sociales”²³³. Por lo tanto, mientras Marx partía antes de un hombre abstracto, al que era inmanente la esencia humana genérica, y explicaba la sociedad a partir de esta esencia inmanente a cada individuo y a partir de la enajenación de dicha esencia genérica, ahora se invierte la relación de causalidad explicativa, al considerar que la *esencia genérica* es ella misma un *producto social* y que es, por tanto, a partir de las relaciones sociales desde donde hay que comprender aquello que los filósofos conciben como esencia del hombre.

Por consiguiente, son las relaciones sociales que establecen los hombres en su proceso material de vida lo que ha de constituir el punto de partida para explicar lo que los filósofos conciben de manera “abstracta” como “esencia humana”, es decir, abstrayendo de dichas relaciones. Este concepto abstracto no resulta operativo para la investigación de una sociedad históricamente determinada, sino sólo para exponer una concepción suprahistórica que no es capaz de dar cuenta de las relaciones reales de los hombres dentro de una determinada sociedad histórica. Así pues, cuando en

²³⁰ En los *Manuscritos* había dicho Marx que el “comunismo es, como naturalismo consumado, humanismo, y como humanismo consumado, naturalismo” (*Ökonomisch-philosophisch Manuskripte*, MEW 40, p. 536).

²³¹ *Deutsche Ideologie*, MEW 3, p. 468

²³² *Ökonomisch-philosophisch Manuskripte*, MEW 40, p. 538

²³³ *Thesen über Feuerbach*, MEW 3, p. 6

determinadas interpretaciones, como es el caso de la M. dal Pra, se afirma que “Marx se ve impelido a considerar de forma crítica el concepto de «esencia» por el abuso especulativo que de este concepto hicieron los exponentes de la izquierda hegeliana”²³⁴, parece olvidarse que el uso de Marx de este concepto no fue menos abusivo – aunque ciertamente sí menos especulativo –, y que con la crítica de este concepto está criticando no sólo su uso en los hegelianos de izquierda, sino también su anterior posición teórica, que se basaba fundamentalmente en este concepto. Y lo mismo puede decirse de la interpretación de L. Kolakowski, que declara que la crítica de Marx a este concepto “se explica por la controversia con los «verdaderos socialistas» alemanes, que consideraban que no sólo al socialismo en sí, sino también al movimiento hacia él como interés de toda la humanidad, poniendo su fe en la acción de todas las clases sociales, y no sólo en los intereses específicos del proletariado”²³⁵. Marx no critica este concepto por razones externas, para distanciarse de otros autores que también estuviesen haciendo uso de él, sino que critica la *inoperancia teórica* del mismo.

Tampoco se trata, como afirman autores como Màrkus o Mandel²³⁶, de que Marx complete o precise los conceptos de “esencia” y “enajenación” para poder explicar a partir de ellos la realidad socio-histórica, sino que lo que hace Marx es precisamente invertir el orden de explicación y considerar que es a partir de la investigación de dicha realidad como pueden explicarse dichas abstracciones. Por lo tanto, estos conceptos no se concretan en términos históricos, como sostienen estos intérpretes, sino que sencillamente se los abandona por ser inoperantes teóricamente. Como indica Heinrich, “lo que tiene que ser explicado es por qué Marx esperaba aún en 1844 una respuesta de la filosofía de Feuerbach, pero en 1845 esta esperanza ha sido abandonada. El hecho de que esto haya sido simplemente la consecuencia de una “precisión” de sus conceptos teóricos ... no resulta muy convincente si se tiene en cuenta que la concepción marxiana de 1844 se basaba directamente en la filosofía feuerbachiana. En el cambio de actitud hacia Feuerbach se expresa más bien una *ruptura teórica* decisiva”²³⁷.

La comprensión de la historia que aparecía en los *Manuscritos* como realización de las fuerzas humanas esenciales, como autogeneración del hombre a través de su

²³⁴ M. Dal Pra, *La dialéctica en Marx*, op. cit., p. 244

²³⁵ L. Kolakowski, *Las principales corrientes del marxismo I. Los fundadores*, op. cit., p. 266-267

²³⁶ Sobre la interpretación sostenida por estos autores, cf. apartado 1.1

²³⁷ M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 137

propio trabajo, queda ahora abandonada y se presentan otras *categorías totalmente distintas* para explicar la sociedad y la historia, categorías como “relaciones sociales de producción”, “fuerzas de producción”, “formas de intercambio social”, etc. En cambio,

“si se considera *filosóficamente* este desarrollo de los individuos en las condiciones comunes de existencia de las clases y estamentos que se suceden históricamente, y las representaciones generales que se desprenden de ello, entonces uno puede imaginarse fácilmente que en estos individuos se ha desarrollado el género o el hombre ... y entonces se pueden concebir las distintas clases y estamentos como especificaciones de la expresión general, como variedades del género, como fases de desarrollo del hombre”²³⁸

Aquí está contenida evidentemente una crítica implícita a la anterior concepción de Marx, de la que se desprende que los conceptos de los escritos anteriores están determinados de forma tan general, son concebidos de manera tan amplia, que no permiten llevar a cabo un proceso de investigación concreto, sino sólo realizar afirmaciones generales, por ejemplo, sobre el carácter social o histórico del hombre. A partir de aquí no es posible llevar a cabo un programa de investigación de una determinada sociedad histórica. Con ello se pone de manifiesto que tampoco tienen suficientemente en cuenta el cambio de posición teórica de Marx aquellas interpretaciones que, si bien destacan la importancia de los nuevos conceptos elaborados en la *Ideología alemana*, los entienden como una simple reelaboración de los anteriores conceptos utilizados por Marx. Es el caso, por ejemplo, de L. Colletti, que acentúa la importancia del concepto de “relaciones sociales de producción” de la *Ideología alemana* para la comprensión de la concepción materialista de la historia, pero que considera que lo que está a la base del mismo son los conceptos antropológicos de los *Manuscritos*: “El materialismo histórico tiene su centro en el concepto de «relaciones sociales de producción». Este concepto, a su vez, tiene su primera y decisiva elaboración en los *Manuscritos del 44*, en la forma del concepto del hombre como «ser natural genérico»”²³⁹.

Frente a este tipo de interpretaciones es preciso insistir en que mientras Marx había partido en sus obras anteriores de una determinada concepción de la esencia y había tratado de explicar la sociedad como una objetivación de dicha esencia, ahora, por el contrario, considera la esencia humana como un concepto meramente abstracto que lo

²³⁸ *Deutsche Ideologie*, MEW 3, p. 75

²³⁹ L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, op. cit., p. 388

único que hace es impedir una verdadera investigación científica de las relaciones sociales de los hombres. Por lo tanto, lo que caracteriza de manera fundamental la concepción “materialista” de Marx es el *abandono* del concepto de “esencia humana genérica”, que queda *sustituido* por el de “relaciones sociales”, el cual se constituye ahora como el concepto central de su concepción teórica.

Estas relaciones son concebidas por Marx y Engels de manera histórica; no consideran, como hace la economía política, que estén dadas por naturaleza, sino que son relaciones que se van transformando históricamente a través de la actuación práctica de los hombres. Otra distinción fundamental respecto a la economía burguesa es que esta actuación no se concibe en términos individuales, sino en términos sociales, lo que significa que los individuos desarrollan su acción dentro del marco de determinadas relaciones sociales históricamente determinadas que estructuran y determinan los límites de su acción. A través de la acción social de los individuos, dichas relaciones se van transformando históricamente, de modo que posteriores generaciones se encontrarán con un nuevo marco que estructurará sus posibilidades de actuación, que a su vez será transformado por su misma actividad social, etc. Así pues, la crítica de la filosofía de la esencia permite asimismo establecer el marco teórico del análisis social que Marx confrontará posteriormente con el de la economía política.

Hemos tratado de mostrar hasta aquí el cambio fundamental que supone en la concepción teórica de Marx el abandono de la filosofía antropológica de Feuerbach. A este cambio alude Marx retrospectivamente en las declaraciones autobiográficas del Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*. Aquí afirma refiriéndose a su trabajo en común con Engels en el manuscrito de la *Ideología alemana* que “en la primavera de 1845 ... decidimos elaborar conjuntamente la oposición de nuestro punto de vista frente al de la filosofía alemana, de hecho, romper con nuestra anterior conciencia filosófica. El propósito se realizó en forma de una crítica a la filosofía poshegeliana”²⁴⁰.

En la *Ideología alemana*, en cambio, aparece también una autovaloración por parte de Marx de su evolución teórica en la que parece subrayarse más bien una continuidad con sus planteamientos anteriores:

“Cuando Feuerbach mostró el mundo religioso como la ilusión del mundo terrenal, que ya sólo se presenta como *frase*, se produjo por sí misma para la teoría alemana la pregunta que él no

²⁴⁰ *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, p. 10

había respondido: ¿Cómo sucede que los hombres «se meten esas ilusiones en la cabeza»? ... Este proceso se indicó ya en los «Anuarios franco-alemanes», en la «Introducción a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho» y en «La cuestión judía». Puesto que eso se hizo entonces en la fraseología filosófica, las expresiones filosóficas tradicionales que se utilizaron como “esencia humana”, “género”, etc., dieron a los teóricos alemanes el motivo deseado para malinterpretar el verdadero desarrollo y para creer que aquí se trataba otra vez sólo de darle una nueva vuelta a sus raídas levitas teóricas”²⁴¹

La interpretación que hemos venido desarrollando de la evolución teórica de Marx permite conjugar ambas afirmaciones. Hemos ido mostrando en las distintas obras de juventud cómo se han ido presentando en ellas en estado germinal los elementos cuyo desarrollo va a conducir a la concepción materialista de la sociedad y de la historia contenida en la *Ideología alemana*. Cuando el desarrollo de estos elementos alcanza un determinado nivel, se constata que resulta incompatible con el marco teórico en el que se habían venido presentando, y se procede al abandono del mismo. Esta discontinuidad está marcada por el rechazo definitivo de la concepción antropológica de Feuerbach. Aquí es donde tendría sentido la afirmación de Marx de “romper con nuestra anterior conciencia filosófica”. Pero esta afirmación no significa que se nieguen todos los planteamientos alcanzados en las distintas etapas de la evolución teórica de Marx anteriores a la *Ideología alemana*, sino que es en esta obra donde cristalizan los elementos que se van gestando en el desarrollo anterior, que es aquí donde se consuman toda una serie de fases de transición y se rompe definitivamente con todo planteamiento “ideológico”. Por lo tanto, ambas afirmaciones no son excluyentes, sino que se complementan la una a la otra.

1.2.2. Materialismo y dialéctica en la nueva concepción marxiana de la sociedad y de la historia

En el contexto de la confrontación con las posiciones de los jóvenes hegelianos que tiene lugar en la *Ideología alemana* se va perfilando la nueva concepción de la realidad social y de la historia sostenida por Marx y Engels. El punto central de la crítica a los jóvenes hegelianos es que confunden las relaciones reales de los hombres

²⁴¹ *Deutsche Ideologie*, MEW 3, p. 217-218

con relaciones de conciencia y creen que para cambiar el mundo basta con *transformar la conciencia* que los hombres tienen de él. Marx y Engels sostienen, frente a ello, que lo fundamental son las relaciones que los hombres establecen en su proceso material de vida, y que las formas de conciencia no son más que una expresión derivada de dichas relaciones. Por lo tanto, son estas relaciones lo que hay que transformar en primer lugar para cambiar la conciencia que los hombres tienen de ellas.

La relación entre realidad y pensamiento que se establece a partir de aquí es que una y otro no se oponen de modo abstracto, sino que el pensamiento es expresión de las relaciones sociales que los hombres establecen a través de su actividad práctica. Son estas relaciones las que constituyen su realidad social, a partir de la cual hay que explicar las distintas formas de pensamiento. Esto lleva a la impugnación de la presunta autonomía de las formas de conciencia y la derivación de las mismas de las relaciones materiales que se constituyen en el proceso social de vida de los hombres²⁴².

Surge a partir de aquí por primera vez en el pensamiento de Marx el concepto de “relaciones de producción”, a partir del cual hay que explicar las formas de conciencia social. Estas relaciones de producción se entienden como históricamente transformables, por lo que distintas relaciones de producción dan lugar a distintas formas de sociedad a las que corresponden a su vez distintas formas de conciencia. En efecto, si las formas de conciencia social dependen de las relaciones materiales de vida de la sociedad, serán éstas las que se desarrollen históricamente y den lugar a los cambios correspondientes en aquéllas, las cuales no tendrán en ningún caso una *historia independiente*:

“La moral, la religión, la metafísica y demás ideologías, y las formas de conciencia a ellas correspondientes, ya no contienen con ello la apariencia de la independencia. No tienen historia, no tienen desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y sus relaciones materiales transforman también, al transformar esta realidad, su pensamiento y los

²⁴² El núcleo de la nueva posición teórica de Marx es resumido de manera precisa por Zeleny, que indica que frente a la filosofía de los jóvenes hegelianos, en la que “el aspecto teórico de la conciencia se toma fácticamente como lo primario, y por eso también el camino hacia la emancipación humana se ve en la alteración de la conciencia, en la sustitución de una concepción teórica por otra”, Marx establece que “este respecto de la conciencia es un momento de la total unidad histórico-concreta de los individuos activos y de las circunstancias; los contenidos y las formas de la conciencia se tienen que entender necesariamente en conexión con las formas de la práctica” (*La estructura lógica de “El Capital” de Marx*, op. cit., p. 240).

productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia”²⁴³

Con ello se establece la fundamental dependencia de la filosofía de la base material de la sociedad, y se impugna su pretensión de autonomía y de autofundamentación. Por otro lado, la filosofía no puede llegar a comprender las condiciones materiales de la vida social, dado que se mueve sistemáticamente en la abstracción de dichas condiciones. La filosofía concibe la relación entre el pensamiento y la realidad de modo abstracto, y no se hace cargo de que esta relación está ya mediada por la actividad práctica de los hombres antes de que la filosofía la tematice explícitamente. El materialismo de Marx consiste en remitir la filosofía y las distintas formas de conciencia a la base material de la que se derivan. La conciencia cognoscente es para Marx una forma de la conciencia social, que es a su vez expresión de las relaciones materiales que establecen los hombres en su proceso vital. Dichas relaciones no permanecen invariables, sino que están determinadas históricamente, por lo que también lo están las formas de conciencia de ellas derivadas.

Es la división del trabajo en “trabajo material”, por un lado, y “trabajo espiritual”, por otro, lo que permite el surgimiento de la teoría como un ámbito independiente y lo que da lugar asimismo a su ilusión de autonomía:

“A partir de ese momento, la conciencia *puede* imaginarse realmente ser algo distinto de la conciencia de la praxis existente, representarse realmente algo (*wirklich etwas*) sin representarse algo real (*etwas Wirkliches*); a partir de ese momento, la conciencia está en condiciones de emanciparse del mundo y pasar a la formación de la teoría «pura», la teología, la filosofía, la moral, etc.”²⁴⁴

Para Marx, la dimensión teórica de la conciencia es un momento de la unidad de los individuos y de las relaciones humanas, las cuales están condicionadas históricamente para cada formación social. Las distintas formas de conciencia tienen que ser comprendidas como expresión de las distintas formas de la praxis social, lo que en el contexto teórico de la *Ideología alemana* significa: de las formas de la actividad productiva de los individuos y de las formas de intercambio social. El proceso de

²⁴³ *Deutsche Ideologie*, MEW 3, p. 26-27

²⁴⁴ Ibid., p. 31. Volviendo este planteamiento sobre la filosofía de Hegel afirma Adorno que “si estuviera permitido especular sobre la especulación hegeliana, se podría sospechar que en la expansión del espíritu hasta la totalidad está puesto de cabeza el conocimiento de que el espíritu no es precisamente un principio aislado, una sustancia que se baste a sí misma, sino un momento del trabajo social, que está separado del corporal” (*Drei Studien zu Hegel*, op. cit., p. 27-28).

conocimiento es un momento derivado de la actividad social de los hombres. Cuando Marx contrapone la conciencia y el ser, lo que entiende por éste es “la vida práctica de los hombres reales en condiciones históricas determinadas”²⁴⁵. El ser social tiene que ser comprendido a partir del proceso material de vida de los hombres, un proceso que tiene lugar en determinadas condiciones sociales que son independientes de la voluntad de los individuos particulares²⁴⁶.

Esto hace que cambie la posición teórica desde la que se realiza la crítica, lo que conlleva una modificación en la valoración de la filosofía hegeliana respecto a escritos anteriores.

“En la *Fenomenología*, la Biblia hegeliana, «el Libro», se empieza transformando a los individuos en «la conciencia» y el mundo en «el objeto», con lo que la multiplicidad de la vida y de la historia se reduce a un diverso comportamiento «de la conciencia» respecto «del objeto». Este diverso comportamiento se reduce a su vez a tres relaciones cardinales: 1. Relación de la conciencia con el objeto como objeto de la verdad o con la verdad como mero objeto (conciencia sensible, religión natural, filosofía jónica, catolicismo, Estado autoritario, etc.); 2. Relación de la conciencia como *lo verdadero* con el objeto (entendimiento, religión espiritual, Sócrates, protestantismo, revolución francesa); 3. Verdadero comportamiento de la conciencia con la verdad como objeto o con el objeto como verdad (pensamiento lógico, filosofía especulativa, el espíritu para el espíritu)”²⁴⁷

En la valoración de la *Fenomenología del Espíritu* que tiene lugar en la *Ideología alemana* ya no se subraya más como un mérito de la misma el que haya concebido el trabajo como proceso de autogeneración del hombre. De hecho, la pretensión de Marx ahora es abandonar dicha concepción general del trabajo para llevar a cabo la investigación de las formas concretas en que se desarrolla el trabajo en las distintas sociedades históricas. Nos encontramos aquí con afirmaciones que apuntan a una concreción del concepto de trabajo que establece una distancia fundamental con el que nos encontramos en los *Manuscritos de París*, que era todavía demasiado abstracto.

²⁴⁵ *Deutsche Ideologie*, MEW 3, p. 245

²⁴⁶ Cf. *ibid.*, p. 25. A este respecto señala K. Kosík que “la conexión interna de la praxis objetivante de la humanidad, denominada sustancia, espíritu objetivo, cultura o civilización, e interpretada en la filosofía materialista como unidad histórica de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, crea la «razón» de la sociedad que se realiza históricamente y con independencia de cada individuo por separado, y por ello supraindividual, pero sólo existe realmente *a través* de la actividad y de la razón de los individuos. La sustancia social objetiva – como fuerzas productivas materializadas, lenguaje y formas de pensamiento –, es *independiente* de la voluntad y de la conciencia de los individuos, pero sólo *existe* a través de *su* actividad, de *su* pensamiento, y *su* lenguaje” (*Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, p. 257).

²⁴⁷ *Deutsche Ideologie*, MEW 3, p. 137-138

Se dice, por ejemplo, en el contexto de la crítica a los “verdaderos socialistas”, que en su concepción “el trabajo se construye a partir de la mera representación abstracta *del* hombre y de la naturaleza y, por tanto, es determinado de tal modo que de igual manera se ajusta bien y se ajusta mal a todos los niveles de desarrollo del trabajo”²⁴⁸.

Marx ya no estima como un logro teórico de la *Fenomenología* la comprensión de la “autoproducción del hombre por su propio trabajo”, y la valoración del pensamiento de Hegel se establece en términos más generales, básicamente para diferenciarlo de la superficialidad de los jóvenes hegelianos:

“Si se hace, como Hegel, una construcción semejante por primera vez para toda la historia y el mundo actual en toda su extensión, eso no es posible sin un amplio conocimiento positivo, sin entrar al menos parcialmente en la historia empírica, sin una gran energía y profundidad de la mirada. En cambio, si uno se limita a explotar y adaptar para sus propios fines una construcción ya existente recibida de otro y a demostrar esta concepción «propia» con ejemplos particulares ... para eso no hace falta absolutamente ningún conocimiento de la historia”²⁴⁹

La ventaja de la investigación materialista de la historia propuesta por Marx frente a la filosofía de la historia es que puede dar cuenta de las categorías a través de las cuales lleva a cabo la interpretación del material empírico, mientras que la filosofía, al desconocer el verdadero origen y la génesis de sus categorías, no puede dar cuenta de ellas, aunque estén también referidas al material empírico, como es el caso de la filosofía de la historia hegeliana. Sólo conociendo y comprendiendo la *base social* de la que se derivan las *representaciones ideológicas* resulta posible llegar a dominarlas y a transformarlas. Y para la investigación de las relaciones materiales que constituyen esta base social, Marx comprende ahora que los conceptos teóricos de la filosofía hegeliana resultan totalmente inoperantes: “Está claro que el comportamiento empírico, material de estos hombres no puede ni siquiera empezar a comprenderse con el instrumental teórico heredado de Hegel”²⁵⁰.

Lo que Marx cuestiona de la filosofía hegeliana es la ausencia de presupuestos del espíritu. Hegel comprende la historia como un proceso por el que el espíritu deviene sí mismo, adquiere conciencia de lo que ya desde siempre es. Frente a ello, Marx sostiene que el espíritu no es ni primero ni autónomo frente a las relaciones materiales de vida de los hombres, sino que depende y se deriva de éstas. Adorno ha puesto de

²⁴⁸ Ibid., p. 470

²⁴⁹ Ibid., p. 159-160

²⁵⁰ Ibid., p. 217

manifiesto el carácter fundamentalmente crítico de esta posición de Marx y ha advertido frente a la tentación a la que ha sucumbido frecuentemente la tradición marxista de encontrar aquí una inversión de la filosofía hegeliana: “La afirmación de que la conciencia depende del ser no es una metafísica invertida, sino el filo polémico contra la ilusión de que el espíritu sea en sí, más allá del proceso total del que forma parte como momento”²⁵¹. A partir de aquí, frente a la comprensión hegeliana de la historia como el desarrollo de la autoconciencia del espíritu, Marx entiende la historia como el proceso de reproducción social de las condiciones materiales de vida de los hombres.

El sujeto para Marx es la sociedad determinada que se reproduce históricamente. Se trata de un proceso en primer término práctico, el orden teórico es derivado. Es en este proceso donde enraiza la conciencia que establece la mediación en el orden lógico. La actividad no es en primer lugar una actividad del pensamiento, sino actividad práctica, material. Frente a la ausencia de supuestos de la filosofía idealista, la “concepción materialista” no sólo “*no carece de premisas*”, sino que observa empíricamente los presupuestos materiales reales como tales y es por ello una concepción *realmente* crítica del mundo”²⁵².

En el siguiente pasaje se caracteriza de manera precisa la concepción materialista de la sociedad y de la historia por contraposición a toda filosofía de la historia:

“La filosofía independiente pierde con la exposición de la realidad su medio de existencia. En su lugar puede presentarse a lo sumo un resumen de los resultados más generales que se pueden abstraer de la observación del desarrollo histórico de los hombres. Estas abstracciones no tienen de por sí, separadas de la historia real, absolutamente ningún valor. Sólo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico, para indicar la sucesión de sus diferentes estratos. Pero no ofrecen de ningún modo, como la filosofía, un esquema o receta para poder aderezar las épocas históricas”²⁵³

Si se entienden las determinaciones generales como abstracciones suprahistóricas en las cuales ir subsumiendo simplemente los distintos casos particulares, en esa forma abstracta son insuficientes para comprender las condiciones y relaciones sociales concretas históricamente determinadas. Desde aquí no se podrían comprender las formaciones históricas, pues no se saldría del espacio de la pura

²⁵¹ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, op. cit., p. 200

²⁵² *Deutsche Ideologie*, MEW 3, p. 216

²⁵³ *Ibid.*, p. 27

“ideología”. Marx denomina “ideología” en este contexto a las formas de conciencia que se han vuelto *autónomas* respecto de las *condiciones materiales* de las que se derivan y de los *intereses* a los que se hayan vinculadas, y se establecen con la apariencia de ser independientes²⁵⁴. Las abstracciones a las que Marx se refiere en el pasaje citado, que se derivan de la observación empírica y constituyen una generalización de sus resultados, no pueden generar ningún conocimiento separadas de la historia real, sólo vinculadas a ella pueden tener una función para comprender las formaciones históricas concretas.

Marx critica la operación hegeliana que consiste en separar las ideas del proceso material de vida al cual están vinculadas e introducir un orden en estas ideas que genera la ilusión de que son éstas las que mueven la historia, “demostrando la existencia de una conexión mística entre las ideas sucesivamente dominantes”²⁵⁵. Con ello, afirma Marx, “se han eliminado de la historia todos los elementos materialistas y se pueden soltar tranquilamente las riendas al potro especulativo”²⁵⁶. Esta comprensión idealista de la historia tiene como consecuencia necesaria en la filosofía de los jóvenes hegelianos la ilusión de que “todas las formas y productos de la conciencia” pueden ser eliminadas mediante la “crítica intelectual”, de modo que es ésta la que se convierte en el motor de la historia, y no la acción de los hombres reales.

Frente a este modo especulativo de concebir la historia, Marx reivindica que sólo la *investigación empírica* puede hacerse cargo de la comprensión de esta base material. Esto implica a su vez que el conocimiento de las relaciones de producción de la sociedad burguesa permitirá explicar las formas de conciencia de dicha sociedad histórica, pero no de otras anteriores, cuyas relaciones de producción tendrían a su vez que ser investigadas en su particularidad histórica.

“El hecho es, por tanto, que determinados individuos, que actúan productivamente de un determinado modo, contraen determinadas relaciones sociales y políticas. La observación

²⁵⁴ Ésta es ciertamente la significación del término “ideología” que se desprende de la crítica que desarrollan Marx y Engels, si bien no lo definen explícitamente en ningún lugar del texto. Una buena caracterización sintética del mismo en su uso en la *Ideología alemana* la da G. della Volpe: “Un cuerpo de ideas que aspiran a la universalidad y a la verdad más extensa y abstracta, pero que representan tan sólo – aunque inconsciente y dogmáticamente – intereses históricos parciales o de una clase social determinada: ideas que son por lo general hipóstasis idealistas” (*Critica dell’ideologia contemporanea. Saggi di teoria dialettica*, op. cit., p. 9).

²⁵⁵ *Deutsche Ideologie*, MEW 3, p. 49

²⁵⁶ Ibid.

empírica tiene que mostrar la conexión de la articulación social y política con la producción en cada caso particular empíricamente y sin mistificación ni especulación”²⁵⁷

Marx y Engels quieren establecer las bases para un tratamiento científico de la historia, y para ello consideran que hay que partir de la observación empírica: “Estos supuestos (*Voraussetzungen*) pueden comprobarse, por consiguiente, por vía puramente empírica (*auf rein empirischem Wege*)”²⁵⁸. Estas afirmaciones y otras semejantes que aparecen recurrentemente en la *Ideología alemana* ponen de manifiesto la autocomprensión empirista que tienen en estos momentos Marx y Engels de su objeto teórico. La constante referencia a la observación de los hechos y a la investigación empírica que se presenta aquí tiene como objetivo establecer un dique de contención a la concepción especulativa de la historia. Pero ello tiene a su vez como resultado un decidido rechazo a toda forma de abstracción, ante el peligro de que se vuelva autónoma frente a los datos empíricos de los que es obtenida y derive en una concepción especulativa. De ahí la insistencia en la *Ideología alemana* en que sólo la observación de los hechos, sin especulación alguna, puede llevar al conocimiento de la realidad social. Hay que investigar las relaciones materiales de los hombres en cada sociedad históricamente constituida, quedando reducida la función de los conceptos abstractos a la organización del material empírico.

El empirismo que está a la base de esta nueva posición teórica de Marx implica el abandono de la *concepción dialéctica de la historia* que había esbozado en los *Manuscritos de París*. Esto ha sido señalado con toda claridad por M. dal Pra: “Dado que la concepción materialista de la historia implica una búsqueda más exigente de aproximación al desarrollo histórico concreto y, por otro lado, una desconfianza muy acusada hacia todas las estructuras teóricas abstractas, su elaboración orgánica debe implicar tanto un mayor alejamiento de las estructuras dialécticas asumidas en su valor teórico, como una mayor aproximación a una búsqueda histórica más determinada y analítica ... ahora domina la preocupación de arrinconar el significado teórico de la dialéctica con la mayor decisión posible, para poder seguir y profundizar la trayectoria fáctica y empírica”²⁵⁹.

En efecto, las categorías abstractas tienen para Marx ahora la simple función de

²⁵⁷ Ibid., p. 25

²⁵⁸ Ibid., p. 20

²⁵⁹ M. dal Pra, *La dialéctica en Marx*, op. cit., p. 236

ordenar el material empírico, y la comprensión de la historia es el resultado de la observación de los hechos que se presentan a la investigación. Este empirismo de Marx hace que no tenga cabida en su concepción de la historia la estructura básica de la dialéctica hegeliana que había intentado integrar en su anterior comprensión antropológica de la realidad social.

Ahora el comunismo ya no se explica a partir de la fórmula hegeliana de la negación de la negación, sino que se presenta igualmente como un hecho empírico. Frente a la concepción aún idealista y en ciertos sentidos utópica del comunismo que se presentaba en los *Manuscritos de París*, en la *Ideología alemana* aparece una concepción considerablemente distinta, según la cual el comunismo no es “un *estado* que debe producirse, un *ideal* al que se tendrá que dirigir la realidad”, sino que se denomina “comunismo al movimiento *real* que supera el estado actual”²⁶⁰. En la sociedad comunista ya no se dará más una oposición entre el contexto social y los individuos, tal y como ha sido una constante hasta ahora en la historia.

En la concepción que aparece en la *Ideología alemana* de la realidad social, ésta es comprendida como una totalidad estructurada en la que se presentan distintos niveles, a uno de los cuales corresponden las diversas formas de conciencia social, y éstas no se entienden en ningún caso como una instancia separada, sino formando parte de la totalidad social a la que pertenecen. A partir de esta comprensión de la realidad social se comprende la historia como una sucesión de formaciones sociales determinadas por el modo de producción dominante en cada una de ellas. La transformación del modo de producción da lugar a una nueva forma social en el curso histórico:

“Esta concepción de la historia se basa, por tanto, en desarrollar el proceso de producción real, partiendo de la producción material de la vida inmediata, y comprender la forma de intercambio que corresponde a este modo de producción y que es generada por él, por tanto, la sociedad burguesa en sus distintos niveles, como base de toda la historia y exponerla asimismo en su acción como Estado, explicar a partir de ella el conjunto de las distintas producciones teóricas y formas de conciencia, religión, filosofía, moral, etc., etc. y seguir su proceso de gestación a partir de ellas, con lo que entonces se puede exponer también la cosa en su totalidad (y por ello también la acción recíproca de estos diversos aspectos entre sí)”²⁶¹

Las transformaciones históricas se producen cuando el desarrollo de las fuerzas productivas de una sociedad resulta incompatible con las formas de producción e

²⁶⁰ *Deutsche Ideologie*, MEW 3, p. 35

²⁶¹ *Ibid.*, p. 37-38

intercambio de ésta. Dichas formas se convierten entonces en trabas (*Fesseln*) y son sustituidas por otras que se ajusten al estadio de desarrollo correspondiente de las fuerzas productivas. Este desarrollo constituye, por tanto, el motor de la evolución histórica, que va impulsando la transformación progresiva de las formas de organización social a través de los trastocamientos violentos que dicho ajuste lleva consigo: “Todas las colisiones de la historia tienen su origen, según nuestra concepción, en la contradicción entre las fuerzas productivas y la forma de intercambio”²⁶².

Esta contradicción ha sido comprendida por el marxismo vulgar como la ley fundamental de la dialéctica que rige la historia. En la codificación ideológica de la dialéctica que se efectuó en el marxismo-leninismo se consideró, en efecto, el “materialismo histórico” como la aplicación a la historia del “materialismo dialéctico”, entendido como una doctrina universal de las leyes que rigen todos los órdenes de la realidad. En el *Diccionario de filosofía marxista-leninista* es caracterizada sumariamente esta comprensión de la dialéctica en los siguientes términos: “La dialéctica materialista en el marxismo-leninismo ortodoxo es un instrumental de conocimiento o conjunto de reglas operativas para la investigación y el uso de las leyes dialécticas en la naturaleza y en la sociedad”²⁶³. A partir de aquí se determinó la ley que gobierna la sociedad en términos de una “dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción”, cuya contradicción constituye el motor del desarrollo histórico.

En próximos apartados nos referiremos a la génesis de esta vulgarización, la cual no tiene desde luego ninguna base en los planteamientos contenidos en la *Ideología alemana*. Aquí se habla ciertamente de la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción e intercambio, pero en ningún momento se alude con ello a ningún tipo de dialéctica. La contraposición es de orden puramente material, de lo que se trata aquí es de oposiciones efectivas entre fuerzas sociales que tienen lugar en el curso del desarrollo histórico. No hay ningún fundamento teórico en el texto de la *Ideología alemana* que permita considerar esta contradicción como dialéctica. Por el contrario, aquí se establece claramente que se trata una contraposición que no tiene nada que ver con la hegeliana: “No se trata de una «unidad negativa» hegeliana de dos lados de una contraposición (*Gegensatz*), sino de la destrucción materialmente condicionada

²⁶² Ibid., p. 73

²⁶³ Klaus, G.; Buhr, M. (eds.): *Marxistisch-Leninistisches Wörterbuch der Philosophie*, Rowohlt, Reinbeck, 1972, p. 717

de un modo de existencia anterior de los individuos materialmente condicionado, con el que desaparecen, al propio tiempo, aquella contraposición y su unidad”²⁶⁴.

Así pues, cuando en este contexto teórico Marx afirma que la contradicción y el antagonismo constituyen el motor del movimiento histórico, basa esta afirmación en una constatación empírica. Los antagonismos de clase que generan el movimiento histórico son antagonismos de orden material que se dan en el suelo de la historia, son oposiciones que se dan entre grupos sociales históricamente constituidos. Aquí no tiene cabida ningún tipo de dialéctica, al menos si el término tiene que conservar algún sentido que lo haga mínimamente inteligible.

El otro camino que ha seguido la interpretación de la obra de Marx para encontrar una concepción dialéctica en la *Ideología alemana* ha sido leerla desde los *Manuscritos*. La siguiente declaración de W. Schmied-Kowarzik es reveladora del modo de operar de este tipo de interpretaciones: “Las ideas para una autofundamentación materialista de la dialéctica las ha desarrollado Marx por primera vez en la *Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía hegeliana en general*, el capítulo final de los *Manuscritos económico-filosóficos*. Puesto que ya no ha vuelto a realizar el plan expresado ... este temprano manuscrito permanece como el documento decisivo para la reconstrucción de la autofundamentación de la dialéctica materialista comenzada aquí en parte por Marx”²⁶⁵. Este autor reconoce, pues, que Marx no ha vuelto a exponer las ideas desarrolladas en los *Manuscritos* de 1844, y concluye que *por eso* éste es el escrito en el que tiene basarse la interpretación de la dialéctica en las obras posteriores.

Este tipo de interpretaciones, que asumen que los planteamientos contenidos en los *Manuscritos* están a la base del resto de la obra de Marx, leen a partir de ellos la concepción materialista de la historia que se presenta en la *Ideología alemana*, y entonces no les resulta difícil determinar esta concepción como dialéctica. K. Bekker expresa este modo de lectura con suma claridad: “La oposición frente al materialismo mecanicista y cuantitativo, la acentuación de la estructura dinámico-cualitativa de la concepción marxiana del mundo, en la cual la praxis humana es incluida en la realidad, es lo que hace que este materialismo se denomine dialéctico ... y dado que el hombre, así como la naturaleza en la que se realiza este movimiento, es algo histórico y social,

²⁶⁴ Ibid., p. 229

²⁶⁵ W. Schmied-Kowarzik, *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis*, op. cit., p. 216

este materialismo dialéctico es también materialismo histórico”²⁶⁶.

En esta forma de interpretar la concepción marxiana de la historia, en la que la comprensión de la praxis expresada en los *Manuscritos* constituye un elemento fundamental, desempeña un papel importante un cierto modo de lectura de las *Tesis sobre Feuerbach*. Estas tesis, como se ha indicado en el apartado anterior, son un documento sumamente problemático, pues en ellas conviven elementos de la nueva concepción teórica de Marx con otros que no son más que una depuración de ciertos planteamientos centrales de los *Manuscritos económico-filosóficos*. La diferencia es que mientras allí estaban integrados en una concepción antropológica de raíz feuerbachiana, ahora quedan separados de dicha concepción y se dirigen contra ella. Como hemos tratado de mostrar en los apartados anteriores, a lo largo de la evolución teórica de Marx han ido surgiendo ciertos planteamientos fundamentales que desbordaban el marco teórico de Feuerbach, pero que Marx reconducía una y otra vez dentro de su concepción antropológica. Lo que ha ocurrido en las *Tesis sobre Feuerbach* es que ha sacado las consecuencias de dichos planteamientos y ha constatado que eran incompatibles con la envoltura feuerbachiana que les había dado. A partir de aquí, esboza vagamente en las *Tesis* algunas ideas que se han tomado a menudo como la expresión más depurada de la “filosofía de la praxis” que supuestamente estaría a la base de todo el pensamiento de Marx.

Aunque las interpretaciones que se pueden encontrar de estas tesis son incontables, y muchas de ellas inconciliables entre sí, los modos de proceder en la interpretación nos parece que pueden reducirse básicamente a dos: leerlas desde los *Manuscritos* y utilizarlas entonces como bisagra a partir de la que poder doblar la lectura de la *Ideología alemana*; o tratar de desentrañar su significado a partir de la *Ideología alemana* misma, donde se desarrollan las razones de la ruptura con Feuerbach, que es, al fin y al cabo, lo que movió a Marx a escribir estas tesis que encabeza con el lema *Ad Feuerbach*. Este segundo modo de lectura nos parece, desde luego, el menos dogmático, y el que permite situar las *Tesis* en su lugar natural, que es el intento de Marx por aclarar su relación con Feuerbach, y no el de fundar una supuesta filosofía de la praxis.

Pues bien, la lectura de la *Ideología alemana* hace patente, en este sentido, que Marx no desarrolla aquí esa filosofía de la praxis a la que parecen apuntar algunas

²⁶⁶ K. Bekker, *Marx' philosophische Entwicklung. Sein Verhältnis zu Hegel*, op. cit., p. 55-56

declaraciones de las *Tesis sobre Feuerbach*. Lo que nos encontramos es que las especificaciones que se dan del concepto de “praxis” en la *Ideología alemana* ponen claramente de manifiesto que se ha operado en dicho concepto un cambio fundamental respecto al que aparecía en los *Manuscritos de París*. A lo que alude ahora es a la actividad material que desarrollan los hombres en sus relaciones de producción e intercambio dentro de un contexto social históricamente determinado, y son estas relaciones las que constituyen las condiciones y los límites de dicha actividad. Lejos de ser entendida ahora la praxis como el proceso por el cual el hombre se genera a sí mismo y a su mundo, es comprendida como el proceso que se desarrolla dentro de unas relaciones que los hombres establecen entre sí independientemente de su voluntad, relaciones que constituyen el marco que estructura las posibilidades de acción de las personas que forman parte de dichas relaciones. Y lo que esto permite es establecer las bases de un programa de investigación de las relaciones materiales que constituyen la realidad social, que es precisamente el objetivo al que se dirige la *Ideología alemana*²⁶⁷.

La línea de interpretación anteriormente señalada que ve una continuidad entre los planteamientos de ambas obras se basa en el aparente paralelismo entre ciertas afirmaciones de los *Manuscritos*, como que “el carácter *social* es el carácter general de todo el movimiento; así como la sociedad misma produce al *hombre como hombre*, así ella es *producida* por éste”²⁶⁸, y otras de la *Ideología alemana*, como la de que “las circunstancias hacen a los hombres en la misma medida en que los hombres hacen a las circunstancias”²⁶⁹. Pero existe una diferencia sustancial entre ambos tipos de planteamientos, como se desprende de su contexto teórico correspondiente e incluso de su misma formulación. En primer lugar, Marx habla en la *Ideología alemana* de “los hombres”, no de “el hombre”, como en los *Manuscritos*. En segundo lugar, con circunstancias no se refiere aquí a la sociedad en abstracto, sino a la base material de la misma, que determina como “masa de fuerzas productivas y de capitales” que cada generación recibe de la anterior y a su vez modifica, como se desprende del pasaje

²⁶⁷ C. Fernández Liria se ha referido asimismo al modo en que ha obstruido la comprensión del texto de la *Ideología alemana* una cierta lectura de las *Tesis sobre Feuerbach*, y en particular de la más célebre de todas ellas: “Esta 11ª. Tesis ha hecho que toda *La ideología alemana* haya sido interpretada como si lo que en suma hiciera Marx contra los filósofos alemanes fuera contraponer la *práctica* a las teorías. Y sin embargo, lo que encontramos en toda la obra es algo muy distinto: pues lo que más les reprocha Marx es la forma en que impiden pensar teóricamente las distintas cuestiones del continente historia a las que van aludiendo” (*El materialismo*, Madrid, Síntesis, 1998, p. 51).

²⁶⁸ *Ökonomisch-philosophische Manuskrifte*, MEW 40, p. 537

²⁶⁹ *Deutsche Ideologie*, MEW 3, p. 38

inmediatamente anterior en el que está contenida dicha afirmación.

Ciertamente Marx había hablado también en los *Manuscritos* de la industria, pero aquí era definida como el “desvelamiento de las *fuerzas humanas esenciales*”²⁷⁰, una comprensión que no tiene nada que ver con la de la *Ideología alemana*. Y, en suma, la comprensión de la historia contenida en esta obra, tal y como la hemos expuesto en el presente apartado en sus aspectos fundamentales, se aleja radicalmente de la de los *Manuscritos*, en los que se afirmaba que “*toda la denominada historia universal no es nada más que la producción del hombre a través del trabajo humano (die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit)*”²⁷¹. Frente a ello, se dice en la *Ideología alemana* respecto a la concepción materialista de la historia aquí expuesta que “esta concepción puede interpretarse de nuevo de modo especulativo-idealista, es decir, fantástico, como «autoproducción del género» (*Selbsterzeugung der Gattung*)”²⁷².

Esta transformación fundamental tampoco es vista por Habermas, que afirma que “la teoría de la sociedad permanece dentro del marco de la *Fenomenología*; si bien adopta, evidentemente, bajo presupuestos materialistas, la forma de *crítica de la ideología*”²⁷³. En este planteamiento sigue Habermas en lo fundamental la interpretación de Marcuse, que establece que “los escritos de Marx entre 1844 y 1846 abordan la forma de trabajo de la sociedad moderna como constituyente de la total «alienación» del hombre. El empleo de esta categoría vincula el análisis de Marx con una categoría básica de la filosofía hegeliana”²⁷⁴. Lo que revelan estas afirmaciones es una lectura de la *Ideología alemana* totalmente condicionada por el marco conceptual de los *Manuscritos de París*, por lo que estos autores no constatan en ningún momento el cambio fundamental de posición teórica que se ha operado en 1845. Este tipo de interpretación también fue sostenida por el segundo Lukács, que considera que los planteamientos de los *Manuscritos* son lo que están a la base de la concepción materialista de la historia que se presenta a partir de la *Ideología alemana*²⁷⁵.

En el presente apartado y en el anterior nos hemos esforzado por poner de

²⁷⁰ *Ökonomisch-philosophische Manuskrifte*, MEW 40, p. 543

²⁷¹ *Ibid.*, p. 546

²⁷² *Deutsche Ideologie*, MEW 3, p. 37

²⁷³ J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973, p. 85

²⁷⁴ H. Marcuse, *Reason and revolution*, op. cit., p. 273

²⁷⁵ Cf. G. Lukács, *Der junge Hegel*, op. cit., p. 670 y ss. Esta forma de interpretación, en la que no se establece ningún tipo de diferencia entre los *Manuscritos de París* y la *Ideología alemana*, y se realiza una lectura de ésta en perfecta continuidad con aquéllos, se presenta también con total claridad en autores como J. Hyppolite (cf. *Études sur Marx e Hegel*, op. cit.) o K. Axelos (cf. *Marx, penseur de la technique*, Paris, Éditions de Minuit, 1961).

manifiesto la *transformación* que tiene lugar en la *posición teórica* de Marx a partir de 1845, para demostrar que estas interpretaciones sostenidas por influyentes autores, y que han sido plenamente asumidas por una gran parte de la literatura, no se hacen cargo de que la nueva concepción de Marx implica el abandono del marco teórico de las obras anteriores, por lo que no se pueden proyectar simplemente las ideas contenidas en ellas a las obras posteriores. En la *Ideología alemana*, Marx ha abandonado, junto a los conceptos de “esencia humana” y “enajenación” que constituían el núcleo de la estructura argumentativa de los *Manuscritos económico-filosóficos*, la concepción especulativa de la historia que se presentaba en estos escritos. Establece ahora un programa de investigación para comprender el desarrollo histórico basado exclusivamente en la observación de los hechos, y en esta posición empirista no tiene cabida su anterior concepción dialéctica de la historia.

Ahora bien, este empirismo resulta, a su vez, muy problemático, como se puede constatar en afirmaciones tales como que “en la historia anterior es evidentemente un hecho empírico que los individuos, con la expansión de su actividad hasta un plano histórico-universal, están cada vez más sojuzgados por un poder extraño a ellos”²⁷⁶, y otras declaraciones similares que aparecen a lo largo de la *Ideología alemana*. Esto no es, desde luego, un hecho empírico, sino el resultado de una forma de interpretar y comprender la realidad social que tiene unos determinados presupuestos. Pero la autocomprensión empirista de Marx en estos momentos no le permite reflexionar lo suficiente sobre los supuestos que están a la base de su concepción. Respecto a ello observa Heinrich que

“los «presupuestos empíricamente constatables» que Marx y Engels ponen de relieve una y otra vez están muy cargados teóricamente: Marx y Engels delimitan aquí por primera vez *el campo teórico de una nueva ciencia*, un proceso que no es simplemente el resultado de la investigación empírica, sino que establece por primera vez el concepto de una determinada empiria ... construyen un nuevo campo teórico, un nuevo *concepto de realidad social*, sobre cuya base se puede articular entonces un programa de investigación empírica”²⁷⁷

Lo que esto significa, como señala este autor, es que en 1845 comienza la ruptura teórica que está a la base de la nueva concepción de Marx, pero que dicha ruptura no queda consumada aún: “En la *Ideología alemana* se rompe ciertamente con

²⁷⁶ *Deutsche Ideologie*, MEW 3, p. 37

²⁷⁷ M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 146

el antropologismo y el individualismo de la economía política, pero aún no con el empirismo. Esta ruptura sólo llegará a efectuarse en la *Introducción* de 1857”²⁷⁸.

Desde esta posición empirista abordará Marx nuevamente la crítica de la filosofía hegeliana en la *Miseria de la filosofía* (1847), en el contexto de la crítica a Proudhon. Su propósito en esta obra es demostrar la fundamental dependencia metodológica de éste respecto de Hegel. Aquí caracteriza Marx el “método absoluto” de Hegel en los siguientes términos:

“De la misma manera que por abstracción hemos transformado cada cosa en una categoría lógica, sólo se necesita igualmente abstraer de toda cualidad distintiva de los diversos movimientos para llegar al movimiento en estado abstracto, al movimiento puramente formal, a la forma puramente lógica del movimiento. Una vez que se ha encontrado en las categorías lógicas la esencia de todas las cosas, uno se imagina encontrar en la forma lógica del movimiento el *método absoluto* que no sólo explica todas las cosas, sino también el movimiento de éstas”²⁷⁹

Marx señala que este movimiento, el movimiento en su forma pura, abstracta, no es más que la expresión en el orden lógico del desarrollo histórico, cuyo motor es la actividad práctica de los hombres, y que Hegel expone de manera mistificada como proceso de mediación de las categorías lógicas. Ya en los *Manuscritos económico-filosóficos* había indicado Marx que la filosofía hegeliana no es más que la forma lógica del movimiento de la historia, pero entonces entendía el movimiento histórico como reappropriación de la esencia humana genérica en la sociedad comunista, en la que quedaría abolida toda forma de enajenación humana y el hombre reconquistaría sus fuerza esenciales, traduciendo de este modo en estos términos antropológicos la concepción dialéctica de la historia de Hegel. Pero una vez abandonada la antropología feuerbachiana tras las *Tesis sobre Feuerbach* y la *Ideología alemana*, la historia ya no se comprende en la forma abstracta de los *Manuscritos*, sino que se entiende de manera más concreta como la progresiva producción de nuevas formas sociales a través de la actividad práctica de los hombres. La historia ya no es concebida como la realización del desarrollo necesario de la esencia humana o de las fuerzas esenciales humanas, sino como el desarrollo de las condiciones materiales a partir de las cuales los hombres reproducen su vida. En el marco de esta comprensión de la historia, la concepción hegeliana es simplemente *rechazada en su totalidad*, y con ella la de Proudhon, que no

²⁷⁸ Ibid.

²⁷⁹ *Elend der Philosophie*, MEW 4, p. 128

es más que una versión degradada de aquélla. Frente a la concepción de Proudhon, que entiende la historia como el desarrollo de ideas que se encuentran situadas por encima de la sociedad humana, afirma Marx en una carta de esta época:

“Incapaz de seguir el movimiento real de la historia, el señor Proudhon suministra una fantasmagoría que tiene la pretensión de ser dialéctica ... En una palabra: es un trasto hegeliano ya desgastado, no es historia profana – historia de los hombres –, sino historia sagrada, historia de las ideas. Según su concepción, el hombre es meramente el instrumento del que se sirve la idea o la razón eterna para su desarrollo”²⁸⁰

Para Marx, el movimiento histórico se produce por medio de la acción de los hombres, que modifica progresivamente las condiciones heredadas de las sociedades precedentes, si bien en dicho proceso los hombres están sometidos a condiciones que no dependen de su voluntad:

“Los hombres no eligen libremente sus *fuerzas productivas* – la base de toda su historia –, pues toda fuerza productiva es una fuerza adquirida, el producto de la actividad precedente. Las fuerzas productivas son, por tanto, el resultado de la energía aplicada por los hombres, pero esa misma energía está limitada por las circunstancias en las que los hombres se encuentran situados, por las fuerzas productivas ya adquiridas, por la forma social que está ahí ya antes que ellos, que ellos no han creado, sino que es el producto de la generación anterior. Gracias al simple hecho de que cada nueva generación se encuentra con las fuerzas productivas adquiridas por la generación precedente, que les sirven como materia prima para la nueva producción, se produce una conexión en la historia de los hombres, surge la historia de la humanidad”²⁸¹

La concepción de la historia que aparece en *Miseria de la filosofía* insiste en que para comprender la historia hay que partir de las formas de actividad de los hombres en las distintas épocas, y que para explicar las formas de conciencia de un determinado periodo histórico hay que investigar las relaciones sociales de dicho periodo, “cuáles son sus necesidades correspondientes, sus fuerzas productivas, su modo de producción, las materias primas de su producción y, finalmente, cuáles son las relaciones entre los hombres que surgen de todas estas condiciones de existencia”²⁸².

²⁸⁰ Carta a P. W. Annenkow del 28/12/1846, MEW 4, p. 549

²⁸¹ Ibid., p. 548. Esta idea vuelve a formularla Marx después en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Aquí señala que “los hombres hacen su propia historia”, lo que significa que pueden “transformarse ellos mismos y transformar las cosas, crear algo que nunca antes ha existido”. Ahora bien, los hombres no hacen su historia “a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos, sino bajo circunstancias dadas, transmitidas por el pasado, con las que se encuentran inmediatamente frente a sí” (*Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, MEW 8, p. 115).

²⁸² *Elend der Philosophie*, MEW 4, p. 135

A partir de estos planteamientos, Marx impugna no sólo el método de Proudhon, así como el método hegeliano del que aquél se deriva, sino toda *concepción especulativa de la historia* que aspire a explicar todas las épocas históricas a partir del desarrollo progresivo de una estructura general, puesto que “todas estas eternidades inmutables e inalterables no dejan margen para la historia, lo que hay a lo sumo es una historia en la idea, es decir, la historia que se refleja en el movimiento dialéctico de la razón pura”²⁸³.

Por consiguiente, la posición de Marx en la *Miseria de la filosofía* está determinada por el giro que se ha producido en 1845, que supone el abandono de las categorías abstractas a favor de la observación empírica de las condiciones históricas de cada época correspondiente. Como indica M. dal Pra, “la actitud de Marx frente a Hegel en 1847 no es ya la de 1844, razón por la cual en la *Miseria* no hay trazas de la preocupación de aprovechar la dialéctica hegeliana en el análisis económico”²⁸⁴. Marx critica el uso que hace Proudhon de la dialéctica, pero no le opone un uso correcto de la misma, sino que se presenta un abandono completo del método hegeliano y de su modo de conceptualizar los fenómenos.

La acusación a Proudhon de hegelianismo está basada en la prioridad que éste le otorga al movimiento teórico de las categorías frente al movimiento histórico real. Marx critica a Proudhon que autonomice las categorías económicas y las considere en su abstracción con prioridad respecto a las relaciones sociales de las que se derivan. Para impugnar esta apariencia de autonomía de las categorías, Marx señala que son sólo la expresión teórica de las relaciones de producción, y afirma que la investigación tiene que estar centrada en el movimiento histórico de dichas relaciones, a las cuales deben estar *subordinadas* en todo momento las categorías.

Por lo tanto, frente a la posición de Marx en los *Manuscritos*, en los que dentro de la crítica a la dialéctica hegeliana intentaba salvar sus aspectos positivos e integrarlos en su concepción antropológica, ahora sólo se presenta la crítica a los aspectos negativos de la dialéctica hegeliana, a su carácter especulativo y mistificador. En 1844 Marx consideraba que se podían aprovechar los esquemas dialécticos hegelianos para la comprensión del desarrollo histórico, pero ahora sólo ve en dichos esquemas la abstracción de las relaciones reales, y le opone la investigación empírica de dichas

²⁸³ Ibid.

²⁸⁴ M. dal Pra, *La dialéctica en Marx*, op. cit., p. 275

relaciones y de su movimiento histórico. Por ello, como afirma Lefebvre, “la dialéctica hegeliana parece entonces irremediablemente condenada. Las primeras exposiciones económicas de Marx (y especialmente *Miseria de la Filosofía*) se presentan como empíricas ... En esta época, pues, el materialismo dialéctico todavía no existe. Uno de sus elementos esenciales, la dialéctica, es expresamente rechazado”²⁸⁵. Como señala correctamente este autor, “hay que esperar al año 1858 para descubrir la primera mención no peyorativa de la dialéctica hegeliana”²⁸⁶.

Desde la posición teórica que ahora asume Marx, su crítica tiene un doble frente. En primer lugar la crítica a Proudhon, que sólo tiene en cuenta el movimiento abstracto de las categorías y no el movimiento histórico efectivo. En segundo lugar, frente a la economía política, Marx objeta el carácter suprahistórico que tienen para ella las categorías, le critica que no comprenda que no son más que la *expresión de determinadas relaciones históricas* y que, por tanto, tienen un carácter meramente transitorio, como las relaciones de las que son expresión. El esfuerzo de Marx en este sentido está encaminado a disolver el carácter atemporal de las categorías de la economía política en el proceso de formación de las relaciones históricas. La economía política, al separar las categorías económicas del modo de producción burgués respecto del movimiento histórico que las constituye, puede tomar dichas categorías como si fuesen eternas, válidas para todos modos de producción que ha habido en la historia.

En este periodo de transición que va de la *Ideología alemana* al comienzo de la obra de crítica de la economía política, Marx todavía no critica la concepción teórica que tiene la economía política de las categorías económicas, sino el hecho de que sirvan para explicar cualquier sociedad histórica. En este sentido, señala en *Miseria de la filosofía* que

“los economistas presentan las relaciones de producción burguesas como categorías fijas, inmutables, eternas ... Los economistas nos explican cómo se produce en esas relaciones dadas, pero lo que no nos explican es cómo se producen estas relaciones mismas, es decir, el *movimiento histórico que las engendra*”²⁸⁷

Frente a ello, Marx considera que estas categorías son válidas sólo para el periodo histórico en que domina el modo de producción capitalista, lo que significa que

²⁸⁵ H. Lefebvre, *Le matérialisme dialectique*, op. cit., p. 74

²⁸⁶ Ibid., p. 75

²⁸⁷ *Elend der Philosophie*, MEW 4, p. 126 (sn).

son sólo “productos históricos”, como el modo de producción en el que se generan dichas categorías:

“Las categorías económicas no son más que expresiones teóricas, abstracciones de las relaciones sociales de producción ... Los hombres, al establecer las relaciones sociales según su modo de producción material, crean también los principios, las ideas y las categorías conforme a sus relaciones sociales. Por consiguiente, estas ideas, estas categorías, son tan poco eternas como las relaciones de las que son expresión. Son *productos históricos, efímeros, transitorios*”²⁸⁸

La razón por la cual la crítica de Marx no alcanza todavía a la concepción teórica de las categorías económicas tiene que buscarse en la autocomprensión empirista de su planteamiento. Es en los *Grundrisse* (1857-58) donde corrige definitivamente la esta comprensión de su nuevo concepto de la realidad social y de la ciencia.

Por lo tanto, lo que nos encontramos en la *Miseria de la filosofía* es la reafirmación del punto de vista fundamental de la concepción materialista de la sociedad y de la historia que se presentó en la *Ideología alemana*, y la novedad de este escrito consiste simplemente en que se aplica dicha concepción al análisis económico, utilizándola para llevar a cabo la crítica del tratamiento especulativo de Proudhon de la economía y la crítica del carácter ahistórico de las categorías de la economía política. Se critica a ambas concepciones que, cada una a su modo, otorguen prioridad a las categorías frente al realidad empírica, haciéndolas independientes de las condiciones materiales. Frente a ello, Marx establece que las categorías económicas no son más que la expresión teórica de las relaciones de producción de una determinada sociedad histórica, que hay que investigar empíricamente dichas relaciones y su movimiento histórico, y considerar las categorías sólo en función de este movimiento material. Esto tiene como consecuencia, tal y como indica Janoska, que “entre los años 1845 y 1850 la actitud de Marx frente a Hegel va de la crítica al apartamiento. La dialéctica hegeliana es rechazada en esta fase, especialmente en su uso por Proudhon. Con la *Ideología alemana* contrapone Marx el estudio histórico de las relaciones efectivas al completo «proceso de descomposición del espíritu absoluto». Los «presupuestos» de los que hay que partir son «reales»”, lo que en estos momentos significa para Marx que son “empíricamente constatables”²⁸⁹. Se trata de una posición en la que el aspecto teórico de

²⁸⁸ Ibid., p. 130

²⁸⁹ J. Janoska et al., *Das “Methodenkapitel” von Karl Marx. Ein historischer und systematischer Kommentar*, op. cit., p. 23 y ss.

la investigación queda subordinado a la consideración positiva de las relaciones sociales tal y como se manifiestan a la observación.

Cuando en 1857 comience Marx la elaboración de su obra de crítica de la economía política, comprenderá que estas abstracciones no son solamente la expresión abstracta de las relaciones sociales, y que no tienen simplemente la función de ordenar el material empírico, sino que tienen una determinada función teórica y conllevan en sus relaciones entre sí una determinada información sobre aquello que es expuesto en cada caso. En este momento comenzará a hacerse cargo de la especificidad propia del momento *teórico-abstracto* del proceso de *conocimiento*, y abandonará definitivamente la posición empirista que había asumido a partir de la 1845.

Es sólo a partir de entonces cuando Marx consigue utilizar el potencial crítico de la dialéctica hegeliana fuera de su marco especulativo y responder a la pregunta sobre “lo racional” que se halla contenido en ella. Como señala Fulda, sólo “en la época de la elaboración de la «crítica de la economía política» y de *El Capital* dio a conocer que estaba convencido de poseer una respuesta a esta pregunta”. Por ello, como indica este autor, para comprender en qué consiste el método dialéctico de Marx, “sobre la buena pista pone el siguiente proceder: hay que investigar cómo los escritos económicos sistemáticos de Marx organizan el material de la economía burguesa de su tiempo”²⁹⁰.

Esta investigación de la obra marxiana de crítica de la economía política, que llevaremos a cabo en la siguiente sección, pondrá de manifiesto una nueva comprensión de la dialéctica que se distinguirá de manera fundamental de la que se había presentado en los escritos de juventud. A esta diferencia en la concepción de Marx de la dialéctica en las distintas fases de su evolución teórica se ha referido N. Bobbio en los siguientes términos:

“La dialéctica en torno a la cual trabajó en los años de madurez, mientras paso a paso se adentraba en las investigaciones de economía política, hasta el punto de hablar de una nueva

²⁹⁰ H. F. Fulda, *Thesen zur Dialektik als Darstellungsmethode*, en: *Hegel Jahrbuch* 1974, Köln, p. 205. Este autor se refiere también a la utilidad que puede tener en esta investigación la confrontación explícita de Marx con Hegel en sus textos de juventud. Dado que Fulda se limita a exponer una serie de tesis de manera puramente programática, no es posible saber exactamente a qué tipo de utilización de dichos planteamientos se refiere. Si se toman simplemente como indicios del desarrollo posterior y se integran en el marco teórico de los escritos de madurez, entonces ciertamente pueden ser de utilidad. Pero hay que tener en cuenta el riesgo en el que se incurre, como demuestran tantas interpretaciones, de proceder justamente a la inversa, y basarse en la discusión explícita con la filosofía hegeliana de los textos de juventud para interpretar a partir de ellos el método de Marx en su obra de madurez. Toda esta primera sección ha estado encaminada precisamente a poner de manifiesto el cambio fundamental que tiene lugar en la posición teórica de Marx y a impugnar con ello la legitimidad de este tipo de interpretaciones.

ciencia económica elaborada con método dialéctico, no es la misma dialéctica que descubrió en sus años de juventud, cuando esbozó las grandes líneas de la filosofía de la historia, no ya desde el punto de vista teórico, sino del hombre práctico ... La primera es un método de búsqueda científico (y de esta forma la considera Marx), un canon o una serie de cánones para una comprensión más adecuada de las categorías de la economía, que son categorías históricas, y no naturalistas y metafísicas; la segunda es un método de interpretación de la historia en la totalidad de su proceso”²⁹¹

En la próxima sección abordaremos la comprensión del método a la que llega Marx en su obra económica de madurez, en la que la exposición sistemática de las relaciones económicas de la sociedad burguesa se encuentra intrínsecamente vinculada a la crítica de la concepción teórica que tiene la economía política de dichas relaciones, una crítica que no está dirigida simplemente a ciertas teorías de la economía burguesa o a determinados aspectos de las mismas, sino a la totalidad de la economía política como ciencia.

²⁹¹ N. Bobbio, *La dialéctica en Marx*, op. cit., p. 269-270

2. EL MÉTODO DE LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

Tras haber sido expulsado sucesivamente de París, de Bélgica y nuevamente de Alemania, Marx se establece definitivamente en Londres, donde en 1850 retoma sus estudios económicos. En las declaraciones autobiográficas del Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* indica las consecuencias que esto tuvo sobre su trabajo: “El enorme material sobre la historia de la economía política que está acumulado en el Museo Británico, el favorable punto de vista que ofrece Londres para la observación de la sociedad burguesa ... me determinaron a comenzar otra vez totalmente desde el principio y a elaborar críticamente el nuevo material”¹.

Entre 1850 y 1857, el trabajo de Marx consistió fundamentalmente en el estudio de las obras de los más diversos economistas, así como de los documentos e informes en los que se contenían los datos de la evolución económica internacional y de los acontecimientos que habían ido marcando esa evolución. En 1857 comenzó por fin a sistematizar el material acumulado en sus estudios y a desarrollar una exposición crítica del resultado de los mismos². Surgió así en el curso de los meses siguientes un enorme borrador que constituyó la primera exposición de la crítica de la economía política: los denominados *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*³. Al comienzo del trabajo en estos manuscritos elaboró Marx un texto en el que se ocupaba del objeto y del método de la economía política, y que debía constituir una introducción general a su obra de crítica de la economía política, pero que finalmente decidió no publicar⁴.

En la elaboración de estos manuscritos comprende Marx que desde la posición empirista que había mantenido anteriormente no le es posible llevar a cabo la exposición y la crítica de las relaciones sociales burguesas. Como señala Heinrich, “el

¹ *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, p. 10-11

² En relación a la distinción entre el modo de investigación y el modo de exposición al que Marx se referirá después en *El Capital*, la fase entre 1850 y 1857 ha de adscribirse a la fase de investigación, y a partir de este año comienzan los sucesivos intentos de exposición de los resultados de dicha investigación. Cf. respecto a esta distinción R. Rosdolsky, *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen “Kapital”: Der Rohentwurf des “Kapital” 1857-1858*, Frankfurt a. M., Europäische Verlagsanstalt, 1973, p. 24 y ss.

³ Estos manuscritos, inéditos en vida de Marx, fueron editados por primera vez en Moscú entre los años 1939 y 1941

⁴ Las razones para no anteponer ninguna introducción general a su exposición las ofrece Marx en el Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, cf. MEW 13, p. 7

empirismo que está en la base de esta crítica ya no es conciliable con la nueva concepción de la realidad social ... pues no son los individuos, sino sus *relaciones* lo que constituye la sociedad”⁵. En efecto, según la comprensión que ha alcanzado Marx de la realidad social, ésta no puede ser explicada a partir de las acciones de los individuos, como hace la economía política, pues son las relaciones que éstos establecen entre sí en su proceso material de vida, y que son independientes de su voluntad, las que determinan la posición que ocupan los individuos dentro de la sociedad, así como sus posibilidades de acción. Mientras que la economía burguesa parte del individuo aislado y entiende la sociedad como el resultado de la acción de los individuos, Marx considera que “la sociedad no consiste en individuos, sino que expresa la suma de las relaciones y condiciones (*drückt die Summe der Beziehungen, Verhältnisse aus*) en las que esos individuos se encuentran recíprocamente situados”⁶. Dado que estas relaciones sociales no son empíricamente constatables, la exposición (*Darstellung*) de la realidad social tiene que ser necesariamente un producto conceptual, lo que supone una redefinición de la posición de Marx frente al idealismo hegeliano. En este sentido indica M. dal Pra que quien aborde la *Introducción* de 1857 “después de haber leído la *Miseria de la filosofía* y cuanto en ella nos dice de Hegel y del método hegeliano, le parecerá legítimo hablar de un «retorno» a Hegel en la orientación de la búsqueda marxiana”⁷. Este autor ha mostrado en su obra que si bien “la *Miseria de la filosofía* se distingue del modo anterior de tratar la economía en los *Manuscritos* y representa casi una purificación del influjo de las categorías de la dialéctica hegeliana, también se distingue del desarrollo posterior de los estudios económicos de Marx”⁸.

Diversos autores han documentado la existencia de una *nueva confrontación crítica* con la filosofía hegeliana en la época de madurez de Marx, en el contexto de su búsqueda del modo correcto de llevar a cabo la exposición de los resultados de su investigación económica. Ya Löwith indicó, en términos generales, que “también después de pasar a la crítica de la economía, siguió existiendo la originaria confrontación con Hegel”⁹. Otros investigadores han llevado a cabo un estudio más

⁵ M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 153

⁶ *Grundrisse*, MEW 42, p. 189

⁷ M. dal Pra, *La dialéctica en Marx. De los escritos de juventud a la “Introducción a la crítica de la economía política”*, op. cit., p. 336

⁸ *Ibid.*, p. 279

⁹ K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, op. cit., p. 120

preciso de dicha confrontación, y han constatado que ésta presenta aspectos específicos que la distinguen de la que había tenido lugar anteriormente. A. Schmidt afirma que “su recepción crítica de motivos hegelianos no se limita de ningún modo a los escritos de juventud, sino que comienza de nuevo precisamente después de 1850, en un plano conceptual más elaborado”¹⁰, lo que ha llevado a este autor a hablar de una “segunda apropiación de Hegel” por parte de Marx¹¹. H. Reichelt sostiene también que en la crítica del joven Marx a Hegel “no ha quedado fijada de modo definitivo la posición materialista y su relación con la filosofía del idealismo absoluto, sino que, por el contrario, el Marx maduro emprende un segundo estudio de Hegel”, a partir del cual se establecen los términos de la relación entre la filosofía hegeliana y la crítica marxiana de la economía política¹². Estudios más recientes sobre el método de Marx han vuelto a insistir sobre este hecho: “En el curso de los años 50, en el contexto de su ocupación con la economía, Marx se confronta nuevamente con Hegel”¹³. Estos autores señalan la concepción metodológica de la exposición como el punto en el confluyen los planteamientos sistemáticos de ambos y se refieren a “la intención de Hegel y Marx de concebir el método como exposición frente a la concepción del método como constituido de elementos aislables”¹⁴.

Marx adquiere ahora una comprensión de la sociedad burguesa como “totalidad” que no se había presentado en sus escritos anteriores. Considera la sociedad como un *sistema orgánico* en el que las distintas partes se presuponen entre sí, y dentro de dicha unidad orgánica los distintos elementos que la componen adquieren una función que no tienen como momentos aislados. La totalidad no es el mero resultado de la suma de los elementos que la componen, sino que viene definida por las relaciones que éstos tienen entre sí, las cuales están a su vez determinadas por la posición y la función que tienen dichos elementos dentro de la totalidad. Esta comprensión marxiana la sociedad como una unidad orgánica, en la que los distintos elementos que la componen se hallan en relación recíproca y se presuponen unos a otros, sentará las bases para recuperar el “núcleo racional” de la dialéctica hegeliana y poder utilizarla en una configuración

¹⁰ A. Schmidt, *Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik*, Carl Hanser Verlag, München, 1971, p. 102

¹¹ A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt a. M., Europäische Verlagsanstalt, 1971, p. 46

¹² H. Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, op. cit., p. 85

¹³ J. Janoska et. al., *Das “Methodenkapitel” von Karl Marx. Ein historischer und systematischer Kommentar*, op. cit., p. 24

¹⁴ Ibid., p. 28

teórica modificada para la exposición de las relaciones que constituyen el modo de producción burgués. En este sentido observa Zeleny que “los manuscritos de la segunda mitad de los años cincuenta – ya en el horizonte del punto de vista filosófico alcanzado por Marx en la cuarta etapa de su crítica de Hegel – reflejan algunos problemas nuevos, ante todo cuestiones concretas del método de análisis y crítica del movimiento económico capitalista. Así llega Marx a una estimación positiva de algunas formas mentales de Hegel (el ascenso de lo abstracto a lo concreto, la totalidad concreta, etc.) que está claro que en *La ideología alemana* y en la *Miseria de la filosofía* no ha apreciado”¹⁵.

En esta nueva fase de su evolución teórica, Marx pretende recuperar la dimensión positiva de la *abstracción*, si bien, para no caer en la especulación hegeliana, insiste sobre la necesidad de referirla sistemáticamente a las condiciones históricas determinadas a partir de las que surge esa abstracción. Señala que las categorías más abstractas y generales pueden referirse a todas las épocas históricas precisamente debido a su elevado grado de generalidad, pero esto no hace de ellas categorías eternas. Este planteamiento constituirá asimismo uno de los elementos fundamentales de su crítica a la economía política.

Por un lado, Marx va subrayar, frente a Hegel, que las categorías tienen que estar referidas en todo momento a la *realidad exterior* que es reproducida en el ámbito teórico a través de las mismas. Por otro lado, frente a los economistas, que consideran las categorías económicas como una reproducción directa de la realidad social, insiste en la *sustantividad* del proceso teórico, de modo que las categorías no pueden ser un simple reflejo de la realidad en el pensamiento. Las categorías dependen ciertamente de las relaciones reales, pero dichas categorías no existen en la realidad en la forma aislada que tienen en el pensamiento.

Esto va a tener como consecuencia diferencias importantes entre la concepción del método de Marx y la que está a la base de la economía política. El hecho de que califique el método de los economistas del siglo XVIII como el “método científicamente correcto” respecto al utilizado por los economistas del siglo anterior no significa que ése sea exactamente el método que desarrolla Marx para su exposición y crítica de las relaciones económicas de la sociedad burguesa. Significa que dicho método se encuentra en el camino adecuado, y ciertamente constituirá en términos generales la

¹⁵ J. Zeleny, *La estructura lógica de “El Capital” de Marx*, op. cit., p. 290-291

base del método de Marx. Pero éste presenta modificaciones importantes, determinadas básicamente por el carácter de *crítica* que tiene la exposición marxiana frente al tratamiento positivo de la economía política.

A lo largo de la elaboración de los *Grundrisse*, en los que Marx va realizando una exposición sistemática de las categorías fundamentales de la economía política, llega a la comprensión de que es la mercancía, entendida como contraposición de valor de uso y valor de cambio, lo que tiene que constituir el punto de partida de la exposición¹⁶. La forma de valor de la mercancía constituye la forma económica celular de la sociedad burguesa, como señalará después en el Prólogo a *El Capital*¹⁷. Este carácter doble de la mercancía está referido al carácter doble del trabajo representado en la mercancía, a la contraposición entre trabajo concreto y trabajo abstracto. A partir de este punto de partida, Marx va a desplegar simultáneamente la exposición y la crítica de las categorías fundamentales de la economía burguesa. Es en este momento cuando Marx se refiere por primera vez explícitamente a su método como “dialéctico”. A este respecto señala Lefebvre que “el método dialéctico ha sido reencontrado y rehabilitado por Marx después de los trabajos preparatorios de la *Crítica de la economía política* y *El Capital*. La elaboración de las categorías económicas y de sus conexiones internas ha superado el empirismo, ha alcanzado el nivel del rigor científico y ha tomado entonces la forma dialéctica”¹⁸, de lo que este autor concluye que “el método dialéctico, por tanto, ha venido a agregarse al materialismo histórico y al análisis del contenido económico cuando éste estuvo lo bastante desarrollado para permitir y para exigir una expresión científica rigurosa”¹⁹.

¹⁶ Cf. *Grundrisse*, MEW 42, p. 767 y ss.

¹⁷ Cf. *Das Kapital*, MEW 23, p. 12

¹⁸ H. Lefebvre, *Le matérialisme dialectique*, op. cit., p. 76

¹⁹ Ibid., p. 78

2.1. Caracterización general del método

La *Introducción a la crítica de la economía política* (*Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*)²⁰, escrita en 1857 e inédita en vida de Marx, fue publicada íntegramente por primera vez en 1939 como *Introducción* de los *Grundrisse*²¹. Se trata, sin duda, del texto metodológico más importante de Marx, en el que establece los principios fundamentales que deben regir la investigación de las relaciones económicas de la sociedad burguesa.

En este texto Marx lleva a cabo una crítica a Hegel que se diferencia de manera importante de la que había realizado en escritos anteriores. Como se ha mostrado en la sección precedente, el concepto crítico fundamental que Marx esgrimía contra Hegel era el de “abstracción especulativa”. La crítica marxiana partía de que el pensamiento hegeliano se movía exclusivamente en el ámbito de la abstracción. Primero Marx había seguido en lo fundamental la crítica de Feuerbach a Hegel, que reivindicaba lo sensible y lo material frente a las abstracciones hegelianas. Posteriormente comprendió que Feuerbach seguía preso del universo de discurso hegeliano, que su concepto del “hombre” estaba determinado de modo tan abstracto como las abstracciones de la filosofía de Hegel, lo que le llevó a abandonar la filosofía antropológica feuerbachiana. Pero la nueva posición teórica que adopta Marx conjuntamente con Engels en 1845, desde la que realizan su crítica al idealismo de Hegel y de los jóvenes hegelianos, tiene a su base una concepción empirista latente, que se seguirá manteniendo en los años inmediatamente posteriores. En la *Introducción* de 1857 Marx va a abandonar definitivamente esta posición.

Esto implica que la crítica a la filosofía hegeliana se va a llevar a cabo desde supuestos distintos. Marx va a volver a criticar la reducción hegeliana de la realidad sensible al pensamiento, pero para ello no recurrirá a una posición empirista, ni tampoco va a rechazar de manera abstracta esta reducción, a la manera de Feuerbach, sino que se va a criticar *el modo* en que tiene lugar esa reducción en Hegel, lo que le va a permitir poner de manifiesto los supuestos implícitos del idealismo hegeliano e impugnar así la pretensión de Hegel de un pensamiento sin supuestos.

²⁰ En la edición de MEW se encuentra publicada tanto en el volumen 13 como en el 42. En MEGA, en el volumen II.1.1. Aquí citaremos por MEW 42

²¹ Kautsky había realizado anteriormente una edición parcial del texto en 1903 en la revista *Neue Zeit*.

Frente al planteamiento feuerbachiano de que constituye una inversión del camino correcto “la marcha que ha seguido hasta ahora la filosofía especulativa de lo abstracto a lo concreto”²², Marx va a definir en 1857 el método científico correcto como un camino que progresa de lo abstracto a lo concreto. Los conceptos a partir de los cuales se puede explicar científicamente la realidad social, constituida por las relaciones materiales que establecen los hombres entre sí en su proceso material de vida, son resultado de un proceso de pensamiento que, partiendo de una primera representación caótica que se da en la aprehensión inmediata de esa realidad, va generando conceptos abstractos progresivamente más simples. Y es precisamente de estos conceptos abstractos, que no tienen ningún referente empírico inmediato, de los que hay que partir en el proceso de conocimiento científico.

Se presenta aquí, pues, una distancia fundamental tanto respecto de los *Manuscritos económico-filosóficos*, en los que Marx había considerado que lo que estaba a la base de las “mistificaciones” hegelianas era el punto de partida abstracto del que arrancaba todo su pensamiento, como respecto a la posición de la *Ideología alemana* y textos posteriores, donde la abstracción tenía simplemente la función de ordenar el material adquirido por la observación empírica. Ahora Marx constata la función sustantiva de la *abstracción* en el proceso de *conocimiento*. Sin embargo, para Marx, tanto el proceso de génesis de los conceptos abstractos que constituyen el punto de partida de la ciencia, como la función de los mismos, son sustancialmente distintos de los de Hegel.

Algunos de los elementos fundamentales que constituyen esta distinción son señalados explícitamente por Marx en el texto de la *Introducción* del 57, otros son sólo aludidos tangencialmente. Es preciso tener en cuenta en este sentido que una de las principales dificultades que presenta este texto es el uso diverso que hace Marx en él del término “abstracción”, que utiliza en distintas significaciones sin especificar en muchas ocasiones explícitamente la diferencia entre las mismas. Este problema lo trataremos en el siguiente apartado, en el que nos confrontaremos pormenorizadamente con las consideraciones metodológicas que desarrolla Marx en la tercera parte de la *Introducción*. Ahora señalaremos sólo una dimensión del mismo que es previa a dichas distinciones.

Marx dice en la *Introducción* que estas abstracciones son “verdaderas en la

²² Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, op. cit., p. 251

práctica”²³, y se refiere también a la “existencia histórica” de las mismas²⁴. En el cuerpo de los *Grundrisse* afirma asimismo que tienen “una existencia *real*”²⁵, respecto a lo cual añade: “Mientras que lo universal es, por una parte, sólo una diferencia específica *pensada*, es a la vez una forma real *particular* al lado de la forma de lo particular y lo singular”²⁶. Lo que quiere decir con ello no es que estas abstracciones existan realmente como cosas materiales que se puedan aprehender a partir de la mera percepción de la realidad empírica, sino que existen realmente como *relaciones sociales*. Ahora bien, Marx subraya que la plena validez de una abstracción en un contexto social real sólo se da allí donde se ha desarrollado dentro de una totalidad concreta. En este sentido es, por tanto, un *producto histórico*, que sólo aparece como resultado de determinadas condiciones sociales: “Las abstracciones más generales surgen sólo con el desarrollo concreto más rico”²⁷.

Sohn-Rethel ha acuñado el término “abstracción real” para referirse a este estado de cosas. Afirma que el concepto económico de valor “es de naturaleza inmediatamente social, tiene su origen en la esfera espacio-temporal del comercio entre los hombres. No son las personas las que producen esta abstracción, sino sus acciones, sus acciones recíprocas”²⁸.

Esta abstracción real es la que constituye el fundamento de la abstracción conceptual que es la categoría abstracta de la ciencia²⁹. Las abstracciones a las que Marx se refiere en *El Capital*, por consiguiente, no son simplemente abstracciones mentales, en el sentido de una cualidad común a diversos ejemplares empíricos que el sujeto abstrae en el pensamiento a partir de la comparación de los mismos, sino que se trata de abstracciones reales, abstracciones que están efectivamente *realizadas* en la realidad social del modo de producción capitalista. Y es precisamente la acción objetiva del conjunto de las mercancías lo que permite la abstracción mental del individuo. La abstracción lógica es el resultado de una abstracción que tiene lugar realmente en el

²³ *Einleitung*, MEW 42, p. 39

²⁴ Cf. *ibid.*, p. 36, p. 37

²⁵ *Grundrisse*, MEW 42, p. 362

²⁶ *Ibid.*, p. 363. Marx indica en nota a esta consideración que “aunque es de índole más lógica que económica, será, sin embargo, de gran importancia para el desarrollo de nuestra investigación”.

²⁷ *Einleitung*, MEW 42, p. 38

²⁸ A. Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970, p. 42

²⁹ A este respecto señala W. F. Haug que “esta abstracción sólo reproduce algo que es realidad práctica en nuestra existencia social cotidiana: una «abstracción real», a diferencia de la meramente pensada” (*Vorlesungen zur Einführung ins “Kapital”*, Hamburg, Argument, 2005, p. 46).

mundo de las mercancías. Como indica Ripalda, “sólo la abstracción real que confieren las mercancías a la acción social hace posible la abstracción calculada, individualizada”³⁰.

Estas abstracciones son el resultado de la praxis social de los individuos, de la actuación práctica de los hombres en las relaciones que establecen entre sí en su proceso material de vida en el seno del modo de producción capitalista, por lo que no pueden ser reducidas a la conciencia que los hombres tengan de ellas. Esta conciencia es, tal y como señala Reichelt, “la comprensión que procesa conceptualmente una abstracción real”³¹. Aunque Marx no ha llegado a usar nunca el término “abstracción real”, es a lo que dicho término alude, en el sentido especificado, a lo que se refiere en las afirmaciones anteriormente señaladas, o cuando declara en *El Capital* que “aquéllos que consideran la autonomización del valor como una mera abstracción, olvidan que el movimiento del capital industrial es esta abstracción *in actu*”³².

Esta misma naturaleza tiene el carácter “abstracto” del trabajo que produce mercancías³³. Éste no es simplemente una abstracción mental, el resultado de un proceso intelectual a través del que se abstrae en la conciencia una cualidad común a los distintos tipos de trabajos concretos, sino que se trata de una abstracción real, una abstracción que está realizada en la práctica en la sociedad capitalista. Con la producción generalizada de mercancías, el trabajo abstracto forma parte de la realidad social capitalista, independientemente de la reflexión de los individuos inmersos en dichas relaciones³⁴.

Esta comprensión de la relación entre la abstracción realizada en la actividad práctica de los individuos en un determinado contexto social y la categoría científica en la que se expresa va a constituir la base de la crítica de Marx a la economía política, que

³⁰ J. M. Ripalda, *Los límites de la dialéctica*, op. cit., p. 90

³¹ H. Reichelt, *Warum hat Marx seine dialektische Methode versteckt*, en: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung Neue Folge* 1996, Hamburg, p. 102

³² *Das Kapital II*, MEW 24, p. 109

³³ Una interpretación exhaustiva del “trabajo abstracto” en términos de “abstracción real” puede verse en M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 208 y ss. Este autor subraya que “la «abstracción» de la que aquí se trata no es una abstracción que lleven a cabo *conscientemente* los individuos que intercambian ... sino que se realiza a través de las acciones de estos individuos” (ibid., p. 209).

³⁴ A ello se refiere A. Schmidt cuando afirma que “las abstracciones que aparecen en *El Capital* no son del teórico, sino que se cumplen diariamente en la realidad social. Con el surgimiento de un mundo de mercancías, es decir, con la «forma general de valor» de los productos del trabajo, se convierte el carácter abstractamente general del trabajo humano en su carácter específicamente social” (Zum *Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie*, en: W. Euchner; A. Schmidt (eds.): *Kritik der politischen Ökonomie heute. 100 Jahre “Kapital”*, Frankfurt a. M., Europäische Verlagsanstalt, 1986, p. 33).

toma las categorías como si tuviesen una validez atemporal. La *Introducción* del 57, de cuyo estudio nos vamos a ocupar en este apartado, comienza precisamente cuestionando la comprensión suprahistórica que tiene la economía política de su objeto y de sus categorías:

Marx quiere poner de relieve el carácter esencialmente social e histórico de la “producción” como categoría central de la economía burguesa, y problematizar la concepción usual de los economistas de una “producción en general”. El punto de partida tiene que ser “la producción de los individuos socialmente determinada”³⁵. A las concepciones de la producción como un acto que tiene lugar por parte de individuos aislados las califica Marx como “robinsonadas” que pertenecen a las “imaginaciones carentes de fantasía del siglo XVIII”³⁶. Quiere mostrar la insostenibilidad del naturalismo de las teorías sociales burguesas, haciendo patente que el individuo del que parten dichas teorías no está dado por naturaleza, sino que es un resultado histórico, un resultado precisamente de la formación social burguesa.

Habermas ha señalado que este planteamiento fundamental de Marx, dirigido “contra el individualismo metodológico de las ciencias sociales burguesas y contra el individualismo práctico de la filosofía moral inglesa y francesa, pues ambas consideran al sujeto activo como una mónada aislada”, está apoyado en el “concepto del *espíritu objetivo* de Hegel”³⁷. Ciertamente la concepción de Marx de la realidad social, a partir de la cual impugna el individualismo que está a la base de la teoría social burguesa, se va a alinear en este sentido con la filosofía hegeliana, la cual “trae consigo el abandono del individualismo”, como indica Navarro Cordón, un “individualismo que, en último término, es la expresión de la sociedad burguesa, con su concepto del hombre, de cada hombre en sí mismo, como «naturaleza humana» originaria y ahistórica”³⁸.

Es esta comprensión naturalista del hombre que tiene el pensamiento burgués a la que va dirigida la crítica de Marx, que pone de manifiesto que este “hombre” de ningún modo puede ser “el punto de partida de la historia”. Se trata de individuos que producen en una sociedad históricamente determinada, la sociedad burguesa, y es el modo de producción en el que ésta se basa lo que da lugar a la apariencia del individuo aislado y atomizado como elemento constitutivo de la sociedad: “En esta sociedad de la

³⁵ *Einleitung*, MEW 42, p. 19

³⁶ *Ibid.*

³⁷ J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1976, p. 147

³⁸ J. M. Navarro Cordón, *Sentido de la Fenomenología del Espíritu como crítica*, op. cit., p. 313

libre competencia aparece el individuo desprendido de los vínculos naturales, etc., que en épocas históricas anteriores hacen de él un elemento perteneciente a un conglomerado humano determinado”³⁹.

Este individuo aislado no está al comienzo de la historia, como consideran los teóricos burgueses, sino que es, por el contrario, un producto histórico. De hecho, cuanto más antiguas son las formaciones sociales, mayor es la vinculación que tiene el individuo con el conjunto de la sociedad. “Es sólo en el siglo XVIII, en la sociedad burguesa, donde se presentan al individuo las distintas formas de conexión social como un simple medio para sus fines privados”⁴⁰. El individuo aislado es, por tanto, un producto de la forma histórica más desarrollada de la sociedad. Marx opone a la concepción individualista y naturalista del hombre de la teoría burguesa su concepción social del hombre: “El hombre es, en el sentido más literal, un *zoon politikon*, no sólo un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad”⁴¹.

La producción es para Marx siempre producción social que tiene lugar en un determinado nivel de desarrollo histórico de la sociedad, por lo que no puede existir algo así como “una producción en general”, tal y como consideran los economistas. Marx hace patente que las determinaciones generales de toda producción son sólo “abstracciones del entendimiento” que son utilizadas por la ciencia, pero que como tales “momentos abstractos” tienen que estar remitidos siempre a la forma de producción “histórica real” de la que son abstraídos:

“Existen determinaciones comunes a todas las fases de producción, que el pensamiento fija como generales; pero las llamadas *condiciones generales* de toda producción no son más que estos momentos abstractos mediante los cuales no se puede comprender ninguna fase histórica real de la producción”⁴²

Marx impugna así las exposiciones usuales de la economía política, que

³⁹ *Einleitung*, MEW 42, p. 19

⁴⁰ *Ibid.*, p. 20

⁴¹ *Ibid.* Esta concepción del hombre está a la base de la posición crítica que asume Marx frente a la filosofía burguesa dominante, que considera al individuo como sujeto jurídico y entiende la sociedad como resultado de las relaciones que dichos sujetos establecen entre sí. Respecto a esta posición fundamental de Marx ha indicado Althusser que en este sentido “Marx estaba cerca de Hegel por la crítica hegeliana del sujeto jurídico y del contrato social, por su crítica del sujeto moral, en suma, de toda ideología filosófica del sujeto, que en cualquiera de sus variaciones, ofrecía a la filosofía burguesa clásica el medio de *garantizar* sus conocimientos, sus prácticas y sus fines, no simplemente reproduciendo, sino elaborando filosóficamente las nociones de la ideología jurídica dominante” (*Positions*, París, Editions Sociales, 1976, p. 141).

⁴² *Einleitung*, MEW 42, p. 24

comienzan con “las condiciones generales de toda producción”. La pretensión de la economía política es presentar de este modo la producción “a diferencia de la distribución, etc. como perteneciente a las leyes naturales eternas independientes de la historia, lo que le da la oportunidad de introducir subrepticamente las relaciones *burguesas* como leyes naturales inmutables de la sociedad *in abstracto*”⁴³.

A este carácter absoluto que le otorga la economía política a la producción le corresponde la comprensión de la distribución como una esfera separada e independiente de la producción. Pero para Marx esta separación no es una decisión arbitraria de los economistas, sino que es la reproducción en el plano teórico del estado de cosas tal y como se les presenta a los individuos que están dentro de las relaciones sociales del modo de producción burgués, en el que las esferas de la producción y la circulación *aparecen* como ámbitos *independientes* el uno del otro. La economía política no hace más que reflejar en el ámbito teórico esta forma de manifestación que se presenta en la sociedad burguesa. El objetivo de Marx es demostrar la dependencia de la distribución, así como del intercambio y el consumo, de la esfera de la producción, y *disolver la apariencia* con la que se presentan de ser ámbitos independientes entre sí.

“El resultado al que llegamos no es que la producción, la distribución, el intercambio y el consumo sean idénticos, sino que son todos miembros de una totalidad, constituyen diferencias dentro de una unidad”⁴⁴

A partir de esta comprensión de la sociedad burguesa capitalista, Marx puede llevar a cabo una reelaboración de las categorías de la economía política y criticar el aislamiento y la separación de los momentos de dicha totalidad por parte de la economía burguesa. Dentro de esta totalidad de momentos diferenciados, es la producción el momento determinante, es la esfera que domina a todas las demás: “La producción trasciende tanto más allá de sí misma en la determinación opuesta, como más allá de los otros momentos”⁴⁵. Pero lo fundamental no es sólo establecer la esfera que tiene la primacía sobre las demás, sino exponer las relaciones recíprocas en las que se encuentran los distintos momentos que constituyen el organismo social, ya que como “en cualquier todo orgánico”, “tiene lugar una interacción entre los distintos

⁴³ Ibid., p. 22

⁴⁴ Ibid., p. 34

⁴⁵ Ibid.

momentos”⁴⁶.

Marx va a establecer a partir de aquí cuál es el método científicamente correcto para exponer esta totalidad articulada de momentos diferenciados y mutuamente dependientes unos de otros.

2.1.1. La ascensión de lo abstracto a lo concreto

Marx declara que el método científico correcto consiste en “ascender de lo abstracto a lo concreto (*vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen*)”⁴⁷. Esto constituye para Marx el punto de partida de la ciencia, que no es el mismo que el punto de partida del pensamiento en general. El pensamiento parte de lo “concreto representado”, lo cual no es más que una “representación caótica del todo (*eine chaotische Vorstellung des Ganzes*)”. Esto concreto representado del que parte el proceso de pensamiento no puede ser, por tanto, el punto de partida del conocimiento científico. Ahora bien, a partir de lo concreto representado, el pensamiento va llegando mediante el análisis a conceptos progresivamente más simples, que serán los que constituyan efectivamente el punto de partida del proceso teórico por medio del cual se puede alcanzar el conocimiento de la totalidad real:

“A través de una determinación más precisa, llegaría analíticamente a conceptos cada vez más simples; de lo concreto representado llegaría a abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples”⁴⁸

Este proceso de adquisición de los conceptos más simples es el camino histórico a través del cual se constituye una ciencia⁴⁹. Una vez fijadas estas abstracciones, hay que realizar el “viaje de retorno”, que consiste en derivar conceptos progresivamente más concretos a partir de los conceptos más simples. Esto es lo que Marx denomina “ascender de lo abstracto a lo concreto”, que es lo que constituye el “método científicamente correcto”. Una vez consumado este proceso por el cual se derivan las

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid., p. 35

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Así, como Marx señalará posteriormente en la *Contribución a la crítica de la economía política*, los fisiócratas han tratado aún “el problema en su forma más complicada antes de haberlo resuelto en su forma más elemental, como el curso histórico de todas las ciencias lleva sólo a su punto de partida real a través de una masa de rasgos cruzados y transversales” (MEW 13, p. 42-43).

determinaciones conceptuales más concretas, no nos encontraríamos ya ante “una representación caótica del todo”, como era el caso de lo “concreto representado” que constituía el punto de partida del pensamiento en general, sino ante “una rica totalidad de muchas determinaciones y relaciones (*einer reichen Totalität von vielen Bestimmungen und Beziehungen*)”. Esta totalidad constituye lo “concreto de pensamiento” a través del cual se puede aprehender teóricamente lo “concreto real”. Se trata, pues, de la *producción* de lo concreto de pensamiento que puede llevar a cabo la *reproducción* de lo concreto real en el pensamiento. A este respecto señala Marx:

“Lo concreto es concreto porque es la síntesis de muchas determinaciones, por consiguiente, unidad de lo diverso. De ahí que en el pensamiento aparezca como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida y, por tanto, también el punto de partida de la intuición y de la representación (*der Ausgangspunkt der Anschauung und der Vorstellung*). En el primer camino, la representación plena se disipa en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento (*zur Reproduktion des Konkreten im Weg des Denkens*)”⁵⁰

Como se puede observar en estos textos, Marx ha abandonado por completo el empirismo implícito dentro del que se movía en su anterior concepción desde la *Ideología alemana*, cuando consideraba que los supuestos de los que parte el conocimiento científico eran “constatables por vía puramente empírica”. Ahora ha comprendido que el punto de partida del conocimiento teórico está constituido necesariamente por conceptos abstractos, y que la aprehensión de lo concreto real en el pensamiento sólo puede realizarse a través de la producción de conceptos más concretos que puedan apropiarse mentalmente de ello. Esta forma de plantear las cosas de Marx supone una separación entre el orden del conocimiento y el orden de lo real que lo aleja por principio de cualquier concepción empirista que considere que el conocimiento es algo así como la imagen especular en el pensamiento de la realidad extramental. Lo que el texto de Marx pone en claro es que la reproducción de lo real que tiene lugar en el conocimiento no puede ser en ningún caso una *reproducción directa* de la realidad en el pensamiento, sino que éste tiene que seguir un camino que parte de conceptos abstractos y a través de la progresión del pensar puede llegar a apropiarse de la realidad exterior. No existe ningún referente inmediato en lo empírico que corresponda a los conceptos

⁵⁰ *Einleitung*, MEW 42, p. 35

abstractos de los que parte el conocimiento teórico. La totalidad de pensamiento a la que se llega es una totalidad mediata que es la que puede aprehender teóricamente el “todo viviente (*lebendigen Ganzen*)”⁵¹, o como Marx lo denomina después más específicamente, el “todo concreto y viviente ya dado (*schon gegebenen konkreten, lebendigen Ganzen*)”⁵², que había constituido el punto de partida de la intuición y de la representación, mientras que estas intuiciones y representaciones de partida no eran más que una representación vaga y difusa de la totalidad a la que estaban referidas. El conocimiento teórico no puede partir de ello, sino que tiene que partir necesariamente de conceptos abstractos que no están remitidos directamente a la realidad empírica.

Es preciso referirse aquí, en primer lugar, a las diferentes significaciones con que se presenta el término “abstracción” en el texto de Marx y distinguirlas claramente unas de otras. En primer lugar, Marx habla de la abstracción como de una representación difusa, cuya función se limita a señalar a una totalidad, pero que no puede ofrecer determinaciones precisas de la misma. Esa totalidad es designada como “lo real y lo concreto”. A lo que se refiere aquí “lo concreto”, que constituye el presupuesto de esta abstracción, es a la realidad que es objeto de la ciencia, que queda fuera del proceso de pensamiento y es independiente de él. Es “el fundamento y el sujeto” (*die Grundlage und das Subjekt*) del proceso real, y en este sentido es denominado por Marx también el “presupuesto real” (*wirkliche Voraussetzung*). Es necesario no perder esto de vista en ningún momento para comprender la diferencia de la posición teórica de Marx con el idealismo hegeliano.

Esto concreto real es lo que constituye el punto de partida de la intuición y la representación. Pero esta forma de aprehensión inmediata sólo puede ser una “representación caótica” de esa totalidad real. Marx la caracteriza como una “palabra vacía”. Por ello afirma que comenzar con “lo real y lo concreto” sería “falso”, con lo que quiere decir que no es posible comenzar por aquí si lo que se quiere es conocer esa realidad. Pues esto real y concreto como dado inmediatamente a la percepción es una “mera” abstracción, en el sentido de que es una abstracción “vacía”. Desde aquí no se puede llegar directamente al *conocimiento* de lo real, y es por ello por lo que comenzar por aquí sería falso, porque sería un comienzo con abstracciones demasiado vagas para poder conocer lo concreto real. Es preciso, pues, determinar cuál es la abstracción con la

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid., p. 36

que debe comenzar efectivamente el proceso de conocimiento.

Marx indica a este respecto que estas abstracciones vacías o indeterminadas van siendo objeto de una progresiva determinación, lo que da como resultado abstracciones más precisas. Estas abstracciones representan el trabajo previo de generaciones de científicos en el camino de constitución de la ciencia, que han llevado el material disperso y caótico de la abstracción vacía que constituye la representación inmediata a las abstracciones simples que representan las categorías fundamentales de la ciencia ya constituida. Estas abstracciones, que son el verdadero punto de partida del conocimiento conceptual, son calificadas por Marx repetidamente a lo largo del texto como las “más simples” (*einfachste*) o como “totalmente simples” (*ganz einfache*). Estas abstracciones simples, aunque son conceptualmente más precisas que la representación inmediata, siguen siendo indeterminadas *en relación a* la totalidad concreta de pensamiento que puede reproducir teóricamente la totalidad real⁵³. Pero a diferencia del primer modo de la abstracción, a partir de ellas sí es posible articular el proceso teórico que puede llevar al conocimiento de lo concreto real. Éste constituye el segundo camino, lo que Marx llama el “viaje de retorno”. En cuanto al primer camino, está vinculado al proceso previo de análisis que puede descomponer la abstracción indeterminada y establecer abstracciones progresivamente más sutiles. Este primer camino es, pues, el proceso que prepara la abstracción correcta que debe ser el punto de partida del conocimiento. Es a partir de estas abstracciones desde donde se puede alcanzar la “totalidad concreta” que constituye la meta del conocimiento. A través de la síntesis de las determinaciones abstractas se llegaría así a la producción de lo “concreto de pensamiento” (*Gedankenkonkretum*) como una totalidad en la que quedan articuladas las determinaciones unilaterales separadas en la abstracción.

A esta abstracción simple se refiere Marx en los *Grundrisse* como “forma

⁵³ Éste es el déficit de estas abstracciones, y no que tengan un contenido todavía no mediado, como indica G. della Volpe, que considera que esta abstracción está aún “*llena de un concreto «caótico», confuso, no asimilado; o «mala empiria», no mediada*. Esa definición abstracta, inútil, se convierte a causa de su propio apriorismo en una *tautología* real, o sea, *de lo real* o de su *contenido*. Por lo tanto, «volatilizarse» de la representación concreta no significa para Marx su vaciarse en cuanto representación, sino que *su contenido* es «caótico», «imaginario» *indiferenciable*: pues lo que *se volatiliza* en la definición abstractista, apriorista, es el *valor cognoscitivo* de la representación, *no su contenido*” (*Rousseau y Marx, y otros ensayos de crítica materialista*, op. cit., p. 149). El origen de la confusión parece deberse a que este autor identifica la crítica de Marx al idealismo hegeliano con la crítica a las abstracciones objetivadoras de la economía política. Ciertamente Marx critica en este texto tanto a Hegel como a la economía política, pero no los critica por las mismas razones, no se trata en ningún caso de la misma crítica, si bien hay determinados puntos de confluencia, como ya ocurrió, desde una perspectiva teórica distinta, con la crítica a Proudhon y a la economía política en *Miseria de la filosofía*.

elemental”, que debe ser adecuada a la forma de capital total y desarrollada; es la forma de valor de la mercancía o forma de mercancía del producto del trabajo, que es la forma celular de todas las formas desarrolladas de la sociedad capitalista. Esto pone de manifiesto que el primer camino, el proceso de análisis, que establece la abstracción adecuada del comienzo, debe encontrar no sólo el nivel conceptual adecuado desde el que comenzar, sino también la forma elemental desde la que se pueda “desarrollar” conceptualmente la forma devenida. Esta consideración no la realiza Marx en la *Introducción* del 57, pero es preciso tenerla en cuenta para establecer la diferencia entre su método de desarrollo dialéctico y el método de la economía política. En este sentido observa Janoska respecto a la especificidad del método de Marx que “sería inadecuado identificar el segundo camino, puesto que parte de principios ya fijados y avanza hacia determinaciones singulares, con un método meramente deductivo. Con ello se perdería de vista precisamente la estructura específica del movimiento dialéctico”⁵⁴. Es en los *Grundrisse*, al ir elaborando los planteamientos programáticos contenidos en la *Introducción*, donde Marx constata que las abstracciones simples de las que parte la economía política no son adecuadas para desarrollar las distintas formas ya constituidas de la realidad social burguesa. A este respecto indica Heinrich que mientras que “Marx concedía aún plenamente en su «Introducción» de 1857 a la economía burguesa clásica haber consumado en lo esencial” la fijación conceptual de las abstracciones de partida, “reconoce en el curso posterior de su trabajo que tampoco los grandes economistas burgueses habían fijado con suficiente precisión las categorías más simples, que sus abstracciones eran todavía incompletas”⁵⁵.

Marx toma en la *Introducción* el valor de cambio como ejemplo de categoría económica más simple. Señala que el valor de cambio “no puede existir nunca más que como relación abstracta y unilateral de un todo concreto y viviente ya dado”⁵⁶. Aquí se hace referencia, en primer lugar, a la dimensión histórica, a una forma de sociedad que ha alcanzado un determinado nivel de desarrollo. Pero Marx establece además una diferencia entre la existencia real del valor de cambio y su existencia como categoría. Habla de la “existencia antediluviana” de esta “categoría”. Para comprender lo que quiere decir con ello es preciso tener en cuenta las distinciones que realiza a

⁵⁴ J. Janoska et. al., *Das “Methodenkapitel” von Karl Marx. Ein historischer und systematischer Kommentar*, op. cit., p. 72

⁵⁵ M. Heinrich, *Hegel, die “Grundrisse” und das “Kapital”*, Prokla 65, Berlin, p. 148

⁵⁶ *Einleitung*, MEW 42, p. 36

continuación entre diversos tipos de sociedades históricas y la intención crítica de tales distinciones:

En primer lugar, Marx quiere impugnar la idea de la que parte la economía política de que el intercambio mercantil es algo que ha existido en todas las sociedades de la historia. Cuando afirma que es “falso situar el intercambio en el centro de las comunidades como el elemento constitutivo originario”⁵⁷, está criticando el punto de vista de la economía política que considera que la propensión al cambio forma parte de los atributos naturales del ser humano y que sitúa al individuo que intercambia en el comienzo de todas las formaciones sociales, atribuyéndole así al *homo oeconomicus* una existencia suprahistórica.

Con la “existencia antediluviana” del valor de cambio se refiere Marx a que las condiciones económicas que dan lugar a esta categoría son muy antiguas, pero no a que hayan existido siempre, pues se requiere ya un determinado grado de desarrollo comercial en el cual tenga lugar la circulación de mercancías y de dinero. A partir de esta forma de existencia del valor de cambio comenzaron los primeros intentos de fijarla conceptualmente, de elaborarla como categoría. En estas sociedades el intercambio mercantil no ha constituido aún la base económica de la sociedad, por lo que se ha producido en ellas un desarrollo del concepto mayor del que corresponde a las relaciones sociales de las que es expresión. Lo fundamental en estos casos es que dicho concepto no pudo *autonomizarse* frente a las relaciones sociales en las que ha surgido. Este planteamiento le permite a Marx establecer la base de la crítica a la validez atemporal de las categorías por parte de la economía política, porque el hecho de que tales categorías hayan existido en sociedades pasadas no significa que las relaciones sociales hayan adquirido en ellas un desarrollo correspondiente.

Por lo tanto, el que en determinadas formaciones sociales se haya producido un nivel de desarrollo suficiente para que surja en ellas el valor de cambio, no significa en absoluto que constituyese en ellas el *fundamento del sistema económico* y con ello el punto de partida para exponer tal sistema. En algunas de esas sociedades históricas puede haber llegado a existir incluso el capital comercial y usurario, pero en tanto que el trabajo asalariado no se ha constituido en la relación social dominante en el sistema económico, el valor de cambio permanece limitado a la esfera de la circulación, y no constituye aún la base de la producción. Aquí puede tener el valor un desarrollo

⁵⁷ Ibid., p. 37

“intensivo”, pero no aún extensivo. Un “pleno desarrollo intensivo y extensivo”⁵⁸ sólo lo puede tener el valor en la formación social burguesa, donde las relaciones de cambio atraviesan toda la sociedad.

Por otro lado, a partir de aquí se puede entender la afirmación de Marx en el Prólogo a *El Capital* de que “el espíritu humano ha intentado en vano durante más de dos mil años desvelar el secreto de la forma de valor”⁵⁹. En las sociedades preburguesas el valor de cambio sólo estaba desarrollado en un ámbito determinado de la sociedad, todavía no existía como “relación abstracta y unilateral de un todo vivo y concreto ya dado”, lo que les impidió a estas sociedades comprender la forma de valor. A este respecto dice Marx en *El Capital* que fueron “los límites históricos de la sociedad en la que Aristóteles vivía los que le impidieron descubrir en qué consiste en verdad esta relación de igualdad” que constituye la expresión de valor⁶⁰.

Una cuestión ulterior que ocupa a Marx en la *Introducción* en este contexto es la de si las categorías abstractas “tienen también una existencia histórica o natural antes de las más concretas”⁶¹, y pone de manifiesto que una respuesta neta a esta pregunta así formulada no es posible, sino que se requiere un tratamiento diferenciado de la misma. Marx aborda dicho tratamiento tomando como ejemplo *La filosofía del derecho* de Hegel, y señala que en principio es correcto el comienzo de la exposición teórica con la categoría más simple, la cual, en el ámbito del derecho, es la posesión. Marx distingue a partir de aquí entre una categoría más simple como es la posesión y una categoría más concreta como es la propiedad. Algunas sociedades sólo han conocido la primera; se trata sociedades en las que hay posesión, pero no hay una estructura social suficientemente desarrollada para que exista la propiedad. Así, la categoría más simple puede determinar plenamente las relaciones que existen en una formación poco desarrollada. En sociedades más desarrolladas, sin embargo, designa una relación más simple en comparación con la que designa la categoría más concreta.

“Las categorías simples son expresión de relaciones en las que lo concreto no desarrollado puede haberse realizado sin haber establecido todavía la relación o condición más multilateral que está expresada espiritualmente en la categoría más concreta; mientras que lo concreto más

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ *Das Kapital*, MEW 23, p. 12

⁶⁰ Ibid., p. 74

⁶¹ *Einleitung*, MEW 42, p. 36

desarrollado mantiene la misma categoría como una relación subordinada”⁶²

Esto significa que la categoría más simple como parte de relaciones más complejas tiene que ser *nuevamente determinada*. Esta categoría más simple en relaciones más desarrolladas sólo puede expresar la particularidad de lo concreto, pero no su universalidad. Marx considera, pues, que las categorías más simples están determinadas de modo distinto en sociedades históricas más desarrolladas, donde son parte de una totalidad más compleja.

Con el trabajo argumenta Marx de manera similar a como ha argumentado con el valor de cambio. A primera vista el trabajo parece una categoría “completamente simple”, que se ha presentado desde las primeras sociedades históricas. De modo que parece que esta categoría expresase una relación muy simple y “antiquísima” (*uralt*). Pero, por otro lado, ha sido precisa la forma social más desarrollada históricamente, la sociedad burguesa, para que esta abstracción simple se constituya en el punto de partida de la economía moderna. La categoría económica “trabajo” tiene que remitirse al *contexto social* que produce esta categoría, a las relaciones sociales que hacen posible esta abstracción simple. La categoría “trabajo” es antiquísima en el sentido material, esto es, como actividad que elabora objetos en un metabolismo con la naturaleza, y es en este sentido en que es apropiada para todas las formaciones históricas. Pero el concepto de trabajo moderno tiene como presupuesto relaciones sociales muy desarrolladas y complejas. Implica la completa subsunción de toda actividad productiva bajo el capital, lo que supone la total separación de los medios de producción y del trabajo.

Se presentan aquí nuevamente, pues, dos tipos distintos de abstracción. Una abstracción indeterminada, en el sentido ahora de que en su universalidad es válida para todas las formaciones sociales, y una abstracción determinada, que tiene a su base el tiempo de trabajo como sustrato del valor de cambio. Esta categoría no es válida para todas las formaciones sociales anteriores, sino que en su universalidad tiene validez sólo dentro de la sociedad burguesa desarrollada. Su determinación viene dada porque en la sociedad burguesa los distintos tipos de trabajo son realmente indiferentes entre sí. Esta indiferencia corresponde a una forma de sociedad en la que los individuos pueden cambiar de trabajo con facilidad, porque no están ligados a una actividad determinada. Marx resume sus consideraciones en los siguientes términos:

⁶² Ibid., p. 36-37

“Este ejemplo del trabajo muestra inequívocamente cómo incluso las categorías más abstractas, a pesar de su validez – precisamente debido a su abstracción – para todas las épocas, sin embargo, en lo que hay de determinado en esta abstracción son el producto de relaciones históricas y poseen su plena validez sólo para estas relaciones y dentro de ellas”⁶³

Marx señalará al final de la *Introducción*, en la sistematización que realiza del estudio que va a llevar a cabo, que el primer punto han de ser “las determinaciones abstractas generales que, por tanto, corresponden más o menos a todas las formas de sociedad”, y añade inmediatamente: “pero en el sentido antes explicado”⁶⁴. Esto es, aunque estas determinaciones, dado su carácter totalmente abstracto, pueden corresponder a todas las formaciones sociales, sólo tendrán validez para las sociedades anteriores en un sentido limitado, y únicamente en la sociedad burguesa tendrán “plena validez”.

Por otro lado, hay categorías que son equívocas, en el sentido en que tienen un significado diferente en distintos tipos de sociedad, como la renta de la tierra capitalista y la renta feudal. Sería erróneo darle a la renta de la tierra prioridad en la exposición por el hecho de su primacía histórica. En la sociedad burguesa, “el capital es la potencia económica que lo domina todo”⁶⁵, la renta de la tierra está determinada por el capital y debe ser tratada a partir de éste. La sociedad burguesa está constituida sobre los escombros de todas las sociedades anteriores, pero los residuos del pasado no permanecen inmodificados en la nueva forma de sociedad, sino que su posición viene determinada por las relaciones existentes en el modo de producción actual. Mientras que en la época feudal el capital tenía el carácter de la propiedad territorial, en la sociedad moderna es al revés, la propiedad territorial tiene carácter capitalista. En cada sociedad hay una forma de producción que es la que determina a las otras, que “otorga a todas las demás su correspondiente rango e influencia”⁶⁶. En las sociedades preburguesas pudo haber un cierto desarrollo del valor, pero en ningún momento desempeñó el papel fundamental dentro de la sociedad.

Estos planteamientos de Marx tienen una importancia decisiva para su comprensión de la relación entre el orden de exposición *teórico* y el orden de desarrollo *histórico*. Algunos de los aspectos fundamentales de dicha comprensión son esbozados

⁶³ Ibid., p. 39

⁶⁴ Ibid., p. 42

⁶⁵ Ibid., p. 41

⁶⁶ Ibid., p. 40

al final de la *Introducción*. Pero dada la importancia de esta cuestión consideramos que requiere un tratamiento diferenciado, por lo que dedicaremos un apartado a su discusión. Este problema será abordado en el apartado 2.2, en el que analizaremos la relación entre lo lógico y lo histórico en el pensamiento de Marx.

2.1.2. Redefinición de la posición crítica de Marx respecto al idealismo hegeliano

Hemos visto en el apartado anterior los aspectos fundamentales de la comprensión marxiana del proceso de conocimiento como una progresión desde las determinaciones conceptuales simples separadas en la abstracción hasta las determinaciones más concretas cuya articulación puede llevar a cabo la aprehensión de lo concreto en el pensamiento. Este modo de comprender el proceso de conocimiento tiene su modelo más directo en la filosofía hegeliana. Como indica Janoska, “el curso de lo abstracto a lo concreto abarca en la filosofía de Hegel no sólo el camino del conocimiento científicamente relevante, sino también el curso de las determinaciones relevantes en el sistema científico (exposición) ... En su declaración sobre la ascensión de lo abstracto a lo concreto puede anudar Marx con este figura de pensamiento ya muy elaborada conceptualmente por Hegel”⁶⁷.

Algunas declaraciones sumarias de Hegel en la *Introducción a las Lecciones sobre la historia de la filosofía* ponen de manifiesto los paralelismos con las consideraciones esbozadas por Marx en la *Introducción* del 57. Aquí señala Hegel que “el comienzo lo constituye lo que es en sí, lo inmediato, lo abstracto, lo general, lo que todavía no se ha desarrollado; lo más concreto y más rico es posterior; lo primero es lo más pobre en determinaciones”⁶⁸, si bien la integración del momento lógico con el momento histórico que tiene lugar en la filosofía hegeliana es rechazada por Marx, como veremos más adelante. Sigue diciendo Hegel en este pasaje: “La conciencia sensible es evidentemente más concreta y, aunque sea la más pobre en pensamientos, es la más rica en contenido. Debemos, por tanto, distinguir lo concreto natural de lo concreto de pensamiento, lo que, por su parte, es pobre en sensibilidad”, a partir de lo

⁶⁷ J. Janoska et. al., *Das “Methodenkapitel” von Karl Marx*, op. cit., p. 49

⁶⁸ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Werke 18, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986, p. 59

cual concluye Hegel que en este sentido “la ciencia es más concreta que la intuición”⁶⁹.

Queda aquí establecido por Hegel el camino del conocimiento científico como un progreso desde la aprehensión inmediata de la realidad sensible hasta el pensamiento mediado que en la articulación de sus determinaciones deviene más concreto que la conciencia sensible. Ésta es más concreta en el sentido de que está referida directamente a lo concreto sensible, pero no es capaz de determinación conceptual, por lo que su referencia directa a lo concreto permanece abstracta. Esto ha sido expuesto por Hegel de manera paradigmática en la *Fenomenología del Espíritu*, donde pone de manifiesto que el “contenido concreto de la *certeza sensible* hace que ésta aparezca de modo inmediato como el conocimiento *más rico*, incluso como un conocimiento de riqueza infinita”, conocimiento que “aparece además como *el más verdadero*”, pero que finalmente se prueba como “la *verdad* más abstracta y pobre”⁷⁰. Lo que muestra la experiencia de la conciencia es que “lo universal es, de hecho, lo verdadero de la certeza sensible”⁷¹. Y el verdadero medio de lo universal es, como Hegel hace patente, el lenguaje. La experiencia con lo concreto, pues, lleva a la conclusión de que la ciencia tiene que comenzar necesariamente con lo abstracto.

Marx ha expuesto asimismo en la *Introducción* del 57 que el comienzo con lo concreto es “falso”, que el conocimiento del objeto no puede comenzar por aquí, porque la aprehensión inmediata de lo concreto es abstracta, y en este modo de la abstracción permanece ésta necesariamente indeterminada. A partir de aquí ha establecido la abstracción con la que debe comenzar efectivamente el conocimiento científico, aquélla a partir de la cual puede progresar el pensamiento para aprehender conceptualmente lo concreto.

La comprensión del proceso de conocimiento como ascensión de lo abstracto a lo concreto supone, pues, una aproximación de Marx a Hegel, en el sentido en que constituye una crítica al empirismo vacío de conceptos. Marx llega a una comprensión del conocimiento científico como algo que no tiene un carácter meramente descriptivo, como en el caso del empirismo, sino un carácter constructivo y, por tanto, expositivo. La *exposición* en Marx, al igual que en el idealismo, tiene el significado de *construcción*.

Esto implica una redefinición de la relación de Marx con la filosofía hegeliana.

⁶⁹ Ibid., p. 59-60

⁷⁰ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 82

⁷¹ Ibid., p. 85

Ahora que ha abandonado todo empirismo al comprender que el conocimiento teórico tiene que partir necesariamente de determinaciones conceptuales abstractas, queda abandonada al mismo tiempo su anterior crítica a Hegel. Marx establece ahora que el conocimiento se ubica plenamente en un nivel teórico no empírico, que su punto de partida es necesariamente más abstracto que su punto de llegada, por lo que queda abandonada la ilusión empirista de que las representaciones de las que parte el conocimiento sean un reflejo directo de la realidad exterior al pensamiento.

Así pues, la objeción a la filosofía hegeliana de que ésta parte sistemáticamente de conceptos abstractos y se mueve exclusivamente en el ámbito de la abstracción queda ahora invalidada. La crítica ya no va a estar centrada en el hecho de que Hegel parta de abstracciones, sino en el hecho de que desconozca los *supuestos reales* sobre los que se levanta el proceso de pensamiento, lo que le lleva a considerar que el pensamiento es *autosuficiente* y no depende de nada exterior a él, afirmando con ello la preeminencia del pensamiento sobre la realidad sensible. Marx señala que el error de Hegel se debe precisamente al hecho de que la producción de lo concreto de pensamiento tiene que partir necesariamente de conceptos abstractos. Y dado que este proceso lógico produce efectivamente un conocimiento concreto y rico en contenido, frente a la representación caótica que supone el conjunto de los datos sensibles captados de manera inmediata en la intuición y en la representación,

“Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, concentrándose en sí mismo y profundizando en sí mismo, se mueve a partir de sí mismo, mientras que el método que consiste en ascender de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo el modo de apropiarse de lo concreto, de reproducirlo como un concreto mental (*sich das Konkrete anzueignen, es als ein geistig Konkretes zu reproduzieren*). Pero de ningún modo es el proceso de génesis de lo concreto mismo”⁷²

La crítica de Marx está dirigida al hecho de que Hegel, al ignorar los verdaderos supuestos del pensamiento, considera que el pensamiento se engendra a sí mismo, por lo que no necesita de ningún supuesto exterior a él. Marx impugna aquí la reducción hegeliana del orden de lo real al orden del pensamiento, señalando que la reproducción de lo real en el pensamiento a través de la producción de lo concreto de pensamiento es sólo la manera en que el pensamiento se apropia (*aneignen*) de lo concreto real, pero esto no es la producción de lo real mismo, lo cual “tanto antes como después, subsiste

⁷² *Einleitung*, MEW 42, p. 35

en su autonomía (*in seiner Selbständigkeit*) fuera de la mente”⁷³. De este modo establece Marx claramente la separación entre el orden del pensamiento y el orden de la realidad, indicando que “aun *desde el punto de vista científico*, no comienza de ningún modo en el momento en que se empieza a hablar de ella *como tal*”⁷⁴. Esta separación entre ambos órdenes implica, por tanto, la distinción entre los respectivos “procesos de génesis” de lo real y del conocimiento de lo real⁷⁵.

Por consiguiente, el método que progresa de lo abstracto a lo concreto es para Marx sólo el modo de apropiación mental de lo concreto, rechazando así la equiparación hegeliana del movimiento del pensamiento y el movimiento real. Ciertamente lo concreto producido mentalmente que reproduce lo concreto real no constituye en ningún caso para Marx un simple reflejo de la realidad, sino que es un resultado del proceso de pensamiento que se apropia de lo real por el camino del pensamiento, pero “el sujeto” tiene aquí “que estar presente (*vorschweben*) en la representación siempre como presupuesto”⁷⁶. Este “sujeto y fundamento” del movimiento real, que es exterior y anterior al movimiento del pensar y que en todo momento permanece como tal, es el “presupuesto real”⁷⁷ del proceso de conocimiento. Marx entiende, por tanto, que el pensamiento efectivamente produce lo concreto de pensamiento, pero que tiene los supuestos de los que parte fuera de él mismo, en la realidad extramental a la que están referidas el conjunto de representaciones a partir de las cuales se generan los conceptos abstractos de los que tiene que partir el conocimiento científico:

“La totalidad concreta, como totalidad de pensamiento, como un concreto de pensamiento (*als Gedankentotalität, als ein Gedankenkonkretum*), es in fact un producto del pensar, del concebir;

⁷³ Ibid., p. 36

⁷⁴ Ibid., p. 40

⁷⁵ La interpretación de Althusser de la *Introducción*, que ha tenido una enorme influencia en la recepción posterior de este texto en el marxismo, destaca reiteradamente este aspecto, que él traduce en su interpretación en términos de una distinción entre la génesis del “objeto de conocimiento” y el “objeto real”, y señala esta diferenciación de objetos y de su proceso de génesis como el punto de inflexión fundamental a partir del cual Marx se separa del empirismo y de Hegel (cf. *Lire le Capital. I*, Paris, François Maspero, 1965, p. 49 y ss.). Una interpretación de este texto desde una perspectiva ligeramente distinta, donde no se establece la distinción entre el orden del pensamiento y el orden de lo real en términos de diferencia del “objeto”, puede verse en su estudio *Sobre la dialéctica materialista*. Aquí se desarrolla la interpretación a partir de un modelo de tres “generalidades”, que corresponden respectivamente a la abstracción de partida (que Althusser define como “generalidad ideológica”, operando con ello un importante desplazamiento de sentido del planteamiento de Marx), al conjunto de conceptos abstractos que constituyen el instrumental de la ciencia ya constituida y a lo concreto de pensamiento que es “producido” por el trabajo teórico que realiza la ciencia a partir de estos conceptos sobre las abstracciones iniciales (cf. *Pour Marx*, op. cit., p. 186 y ss.).

⁷⁶ *Einleitung*, MEW 42, p. 36

⁷⁷ Ibid., p. 35

pero de ningún modo es un producto del concepto que se piensa y se engendra a sí mismo desde fuera o por encima de la intuición y de la representación, sino que es un producto de la elaboración de la intuición y la representación en conceptos (*der Verarbeitung von Anschauung und Vorstellung in Begriffe*)”⁷⁸

En principio, la posición teórica de Marx, tal y como queda definida en los textos que se acaban de citar, está más cerca de Kant que de Hegel. Frente a la posición hegeliana según la cual “la idea que es *para sí*, considerada en esta unidad consigo, es *intuir*”⁷⁹, Marx establece, al igual que Kant, una diferencia irreductible entre la intuición y el concepto, para poder mantener la separación entre lo real y el conocimiento de lo real. El proceso de conocimiento no anula en ningún momento esa diferencia. Esto ha sido señalado con claridad por Fernández Liria: “Kant y Marx saben que no hay posibilidad de hacerse cargo de ese problema si no se comienza por distinguir, en el propio conocimiento, *dos tipos de representaciones*: intuición y concepto”⁸⁰.

La distinción de Marx entre el orden de lo real y el orden del conocimiento encuentra su referente más cercano en la filosofía kantiana. Para Marx se trata ante todo de mantener la escisión entre el orden de lo real y el orden del conocimiento e impedir la operación hegeliana de reducción de lo real al pensamiento de lo real. En este sentido, frente a la afirmación hegeliana de que la “idealidad de lo finito es el principio fundamental de la filosofía, y por ello toda verdadera filosofía es *idealismo*”⁸¹, Kant marca la distancia que considera que le separa de dicha posición filosófica en los siguientes términos:

“El idealismo consiste en la afirmación de que no hay nada más que seres pensantes, que las demás cosas que creemos percibir en la intuición serían sólo representaciones en los seres pensantes, a las que de hecho no correspondería ningún objeto situado fuera de éstos. Yo digo, por el contrario: nos son dadas cosas como objetos de nuestros sentidos situados fuera de nosotros, sólo que de lo que ellas puedan ser en sí mismas no sabemos nada, sino que sólo conocemos sus fenómenos, es decir, las representaciones que tienen efecto en nosotros en tanto

⁷⁸ Ibid., p. 36. Marx no sólo establece la especificidad del proceso de pensamiento como tal, sino que también establece la diferenciación entre el modo de apropiación de lo real a través del pensamiento conceptual y otros modos de apropiación de lo real por parte del sujeto: “El todo, tal y como aparece en la mente como todo de pensamiento (*Gedankenganzes*), es un producto de la mente que piensa, la cual se apropia el mundo del único modo posible para ella, modo que es distinto de la apropiación espiritual de ese mundo en el arte, en la religión o en lo práctico” (ibid.).

⁷⁹ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I* (§ 244), op. cit., p. 393

⁸⁰ C. Fernández Liria, *El materialismo*, op. cit., p. 97

⁸¹ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I* (§ 95), op. cit., p. 203

que afectan nuestros sentidos ... ¿Se puede llamar a esto idealismo? Es precisamente lo contrario de ello”⁸²

En una primera aproximación, la afirmación de Marx de que “lo ideal no es nada más que lo material transpuesto y traducido en la mente humana”⁸³ puede corresponderse con la posición fundamental de Kant, si se considera que aquello que Marx designa como lo “material” es lo que para Kant son las “cosas como objetos de nuestros sentidos situados fuera de nosotros”.

Marx se opone, como hemos visto en los textos anteriormente citados, a la reducción hegeliana del orden de lo real al orden del pensamiento, que anula la diferencia entre lo real y el pensamiento al considerarla como una diferencia interior al pensamiento mismo. Kant, por su parte, se había opuesto en términos similares a la metafísica de Leibniz y Wolff: “La filosofía leibniziano-wolffiana ha dirigido todas las investigaciones sobre la naturaleza y el origen de nuestros conocimientos a un punto de vista totalmente erróneo, en tanto que ha considerado la diferencia entre la sensibilidad y lo intelectual como meramente lógica”⁸⁴.

Marx ha criticado precisamente esta preeminencia de lo lógico en la filosofía hegeliana, la reducción que se opera en ella de la realidad sensible al pensamiento, lo que lleva a Hegel en última instancia a identificar lo lógico con lo ontológico, y la posición teórica en la que Marx se sitúa para impugnar tal reducción consiste establecer la anterioridad e independencia de la realidad exterior frente al conocimiento de la misma. Y ciertamente tanto esta posición fundamental de Marx como la operación teórica contra la que va dirigida su crítica tienen su referente más inmediato en Kant. Como señala Navarro Cordón, “la clave de la crítica kantiana a la ontología «wolffiana» o «leibniziano-wolffina» reside, en efecto, en el diagnóstico de que en ella se quiere hacer pasar por ontología, es decir, por una teoría del ser, lo que no es más que una lógica hipertrofiada”⁸⁵, y la posición fundamental de Kant desde la que impugna tal pretensión consiste en establecer que el “conocimiento es, más bien, *relatividad a* (servidumbre respecto de) la cosa que se trata de conocer, la cual es siempre *anterior* a su conocimiento. Por eso dice Kant que nuestro conocimiento no es sólo despliegue

⁸² Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, 288-289, Hamburg, Felix Meiner, 1965, p. 41-42

⁸³ *Das Kapital*, MEW 23, p. 27

⁸⁴ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 44/B 61, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1993, p. 85

⁸⁵ J. M. Navarro Cordón, *Facticidad y trascendentalidad*, en: R. Rodríguez (ed.): *Métodos del pensamiento ontológico*, Madrid, Síntesis, 2002, p. 55

lógico clara y distintamente definido, no es sólo concepto, sino concepto *e intuición*”⁸⁶.

Ahora bien, a pesar de este paralelismo de principio entre las posiciones de Kant y Marx, hay una diferencia fundamental en el modo en que ambos comprenden la trasposición de lo sensible o material al concepto. Para Kant, tiene lugar a partir del aparato trascendental ínsito en la naturaleza misma de la razón, que como tal tiene un carácter suprahistórico, mientras que Marx transforma el a priori kantiano en algo histórico que forma parte del proceso material de vida de los hombres, y que junto con tal proceso se transforma también históricamente. Marx no puede compartir la naturaleza a priori racional kantiana, pues lo que entiende por “naturaleza humana” está remitido directamente a las formas de actividad de los hombres históricamente determinadas.

Como indica Zeleny, Marx está “más cerca de Kant que de Hegel en el reconocimiento básico de las limitaciones y barreras de la razón humana”⁸⁷. Ahora bien, como señala igualmente esta autor, este paralelismo no puede hacer que se pierdan de vista las diferencias fundamentales que existen entre ambos, ya que entienden “de modos esencialmente diferentes el carácter no-absoluto del conocimiento humano: Kant lo entiende como consecuencia de su distinción suprahistórica entre ciencia empírica y «cosa en sí», Marx como consecuencia de su concepción práctico-histórica de la realidad”⁸⁸.

En efecto, la posición de Marx no se deja reducir a la de Kant. El término “intuición” (*Anschauung*) en el texto de Marx tiene un significado completamente distinto al que tiene dicho término en la filosofía kantiana. Ilenkov ha subrayado a este respecto que Marx no entiende por “datos de la intuición y la representación lo que el individuo intuye y se representa como imagen sensible”, sino que “Marx entendía siempre por datos de la intuición y la representación la masa de experiencia histórica socialmente acumulada”⁸⁹. A lo que alude Marx con el término intuición es a las representaciones inmediatas de lo real que tiene una determinada formación social, las cuales dependen del proceso material de vida a través del cual se reproduce dicha sociedad. Dicho proceso material, que constituye para Marx la base de toda forma de

⁸⁶ Ibid., p. 36

⁸⁷ J. Zeleny, *La estructura lógica de “El Capital” de Marx*, op. cit., p. 312

⁸⁸ Ibid. En esta obra puede encontrarse una discusión detallada sobre los principales paralelismos y diferencias entre el pensamiento de Kant y el de Marx, cf. p. 301-313

⁸⁹ E. V. Ilenkov, *La dialettica dell’astratto e del concreto nel Capitale di Marx*, Milano, Feltrinelli, 1961, p. 105

conciencia y de pensamiento, va transformándose progresivamente con el curso de la historia. Por consiguiente, el *proceso de objetivación* a través del cual se constituyen las representaciones inmediatas que tiene una sociedad determinada, que es a lo que Marx llama las “intuiciones” a partir de las cuales se despliega el proceso de pensamiento, se encuentra asimismo *históricamente mediado*.

Marx comparte con Kant, pues, la posición teórica fundamental de la irreductible separación entre el orden del conocimiento y el orden de lo real, pero esta posición tiene a su base planteamientos sustancialmente diferentes. Hay que tener en cuenta que el planteamiento de Marx de determinadas cuestiones fundamentales parte de la filosofía hegeliana, por lo que se produce a un nivel esencialmente distinto de aquél en el que se mueve la filosofía kantiana. En relación a este problema afirma A. Schmidt que “en el pleito entre Kant y Hegel, Marx toma una posición intermedia que sólo se puede delimitar con dificultad”⁹⁰.

Un planteamiento similar ha sido defendido por L. Colletti. Este autor define la relación de Marx con el pensamiento hegeliano y el kantiano respectivamente en los siguientes términos: “Marx deriva de Hegel sobre todo la enseñanza del papel y la estructura del proceso lógico deductivo (un proceso que en Kant, en cambio, no ha sido plenamente desarrollado) ... Por otro lado, de Kant deriva Marx claramente – consciente o no de ello y de cuáles pudieran haber sido, en caso contrario, las intermediaciones – la instancia de la existencia real como un «de más» respecto a todo aquello que está contenido en el concepto: instancia que al volver el proceso real irreductible al proceso lógico, impide también olvidar que si el concepto es lógicamente lo primero, por otro lado, es él mismo un resultado: el resultado, precisamente, de «la elaboración de la intuición y la representación en conceptos», esto es, el punto de llegada de aquel tránsito del no saber al saber o proceso de *formación* de la conciencia”⁹¹.

Pero lo que Marx no comparte con Kant es el presupuesto básico del carácter ahistórico de la conciencia. Para Kant, la objetividad de la experiencia se basa en la identidad de una conciencia ahistórica, constituida por la unidad originaria de la apercepción. En cambio, la conciencia tal y como es entendida por Marx es algo que se transforma históricamente, su punto de partida es la estructura cambiante de las

⁹⁰ A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, op. cit., p. 122

⁹¹ L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, op. cit., p. 282-283

relaciones sociales de los hombres en su proceso material de vida, que establece el marco de una *conciencia* que es, por tanto, también *histórica*⁹². Lo que Marx denomina en *El Capital* “formas de pensamiento objetivas” (*objektive Gedankenformen*) están referidas a formaciones sociales históricamente determinadas⁹³.

Ahora bien, en la discusión de esta cuestión es fundamental tener en cuenta cuál es el contexto en que se plantea para Marx y cuáles son los objetivos que persigue en este sentido, para evitar ir más allá no sólo de sus realizaciones teóricas, sino también de sus intenciones. Marx no ha realizado nunca, ni tampoco lo ha pretendido, una crítica de la razón comparable a la de Kant. Marx no pretendió fundar una nueva filosofía, sino establecer las bases teóricas de un programa de crítica de las relaciones sociales burguesas y de las formas de conciencia a ellas correspondientes. En el desarrollo de este programa establece como punto de partida fundamental la primacía de las relaciones materiales de los hombres frente a las formas de pensamiento. Pero este presupuesto básico queda establecido por Marx en términos muy generales y permanece necesariamente indeterminado, puesto que no pretende constituir un “principio” de la filosofía, sino establecer el *fundamento general* de una *nueva posición teórica* que supone el abandono de la filosofía tradicional. Para Marx no se trata en primer lugar de una nueva forma de interpretar la relación entre el pensamiento y la realidad, sino de comprenderla de tal modo que el pensamiento no siga preso de la realidad social existente.

El programa de investigación que establece a partir de aquí se dirige a las condiciones materiales de vida de la sociedad burguesa, que constituye para Marx el único camino adecuado para llevar a cabo la investigación y la crítica de las formas de pensamiento de dicha sociedad. Sólo a partir de esta investigación de las estructuras sociales es posible comprender las formas de racionalidad de la sociedad y realizar una crítica fundamental de las mismas. En este contexto, cuando Marx establece la prioridad de la realidad frente al pensamiento, la realidad a la que se refiere es la *realidad social*. Las reflexiones metodológicas de la *Introducción* del 57 están expresamente referidas a la “ciencia social e histórica”⁹⁴. Y cuando Marx marca su distancia frente al idealismo

⁹² A. Schmidt señala a este respecto que “la capacidad de conocimiento racional que Marx denomina «elaboración de la intuición y la representación en conceptos» no representa algo dado rígidamente en la conciencia, sino algo surgido en la historia y en proceso de transformación” (*Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, op. cit., p. 109).

⁹³ Cf. *Das Kapital*, MEW 23, p. 90 y ss.

⁹⁴ Cf. *Einleitung*, MEW 42, p. 40

hegeliano diciendo que el sujeto “está dado tanto en la realidad como en la mente”, señala explícitamente como dicho sujeto a “la moderna sociedad burguesa”. Ésta es el sujeto del proceso social real, y tiene que mantenerse en todo momento como el “presupuesto real” del conocimiento cuando se constituya en objeto de la ciencia.

En este sentido, pues, el proyecto teórico de Marx se separa igualmente de la filosofía kantiana y de la hegeliana, así como de toda forma de filosofía tradicional. La base de dicho proyecto la constituye la comprensión del pensamiento como un momento de las relaciones materiales de los hombres en su proceso vital, por lo que éstas son el supuesto en que se basa el pensamiento, éste no se constituye en ningún caso a partir de sí mismo. Ahora bien, esto no significa, como ya ha quedado puesto de manifiesto, que para Marx el conocimiento sea la reproducción inmediata en el pensamiento de la realidad exterior a él, tal y como lo ha entendido el marxismo tradicional. El pensamiento no puede limitarse a reflejar dicha realidad, sino que tiene lleva a cabo la “apropiación” teórica de dicha realidad en el ámbito de la abstracción, en un proceso en el que se van generando conceptos progresivamente más concretos a partir de las abstracciones simples que constituyen el punto de partida.

A este respecto, el proceder teórico de Marx remite a Hegel, que había comprendido el proceso de conocimiento como la progresiva formación ordenada de conceptos concretos a partir de determinaciones abstractas del pensamiento por el camino de la unión de lo separado en la abstracción. Pero a diferencia de la lógica hegeliana, Marx no fundamenta la teoría en sí misma, sino en las formas de existencia social de las cuales se deriva en última instancia el pensamiento. Frente a ello, Hegel dota a la lógica de un carácter atemporal, que tiene en sí misma el origen de su propio movimiento y que se exterioriza en la naturaleza para devenir consciente de sí en el espíritu. Esta “expansión universal de la conceptualidad en su conjunto”, como indica Bloch, “tiene su origen en el panlogismo hegeliano, en su ecuación sin resto de pensar verdadero y ser real”⁹⁵. Frente a esta identidad de pensamiento y ser constitutiva de la filosofía idealista hegeliana, la concepción materialista de Marx, que determina el pensamiento como un momento integrante del ser social, entiende el *proceso lógico* como la forma específica en que la mente humana *refigura teóricamente* la realidad. Queda así establecido el carácter esencialmente reproductivo que tiene para Marx el conocimiento teórico, en el que el pensamiento no puede prescindir de la abstracción

⁹⁵ E. Bloch, *Subjekt-objekt. Erläuterungen zu Hegel*, op. cit., p. 135

para apropiarse el contenido concreto, pero que en la realidad existe ya como concreción, de ningún modo es creado por el pensamiento.

A partir de aquí puede plantear Marx su oposición a la pretensión hegeliana de la ausencia de supuestos del pensamiento. Para Marx el objeto existe como sustrato dado del conocimiento, independientemente de la reproducción de la totalidad concreta por el pensamiento. Respecto a ello señala Lukács que “la crítica materialista de Marx al idealismo de Hegel se basa, por tanto, en la exposición de los presupuestos reales del pensamiento humano y de la praxis humana, que se contraponen a la presunta ausencia de presupuestos del idealismo absoluto. Este contraste desvela así, al mismo tiempo, los presupuestos reales del idealismo absoluto”⁹⁶.

Lo que Marx impugna es el automovimiento del pensamiento que está a la base de la filosofía hegeliana, haciendo patente que “el movimiento de las categorías ... aunque sea molesto reconocerlo, recibe un impulso (*Anstoß*) solamente desde el exterior”⁹⁷. El núcleo de la crítica consiste en la consideración de lo concreto no sólo como *resultado*, sino también como *punto de partida*, por lo que el movimiento del pensamiento depende en última instancia de lo real que reproduce, tiene que estar siempre referido a ello.

Con esta crítica, Marx no está diciendo en ningún momento que Hegel confunda el movimiento real con el movimiento del pensamiento. De hecho, Hegel distingue claramente entre ambos, y hay incluso pasajes de Hegel en los que se puede observar un claro paralelismo con el planteamiento de Marx, que sin duda éste ha tenido presentes:

“En las ciencias empíricas se suele analizar lo que se encuentra en la representación, y cuando se ha reconducido lo individual a lo común, se denomina entonces a esto el concepto. Nosotros no procedemos así, pues queremos observar cómo se determina el concepto mismo, y nos obligamos a no añadir nada de nuestra opinión y nuestro pensamiento. Lo que obtenemos de este modo es una serie de pensamientos y otra serie de configuraciones existentes, en las que puede ocurrir que el orden de su aparición real en el tiempo sea en parte diferente del orden del concepto. Así, por ejemplo, no se puede decir que la propiedad haya existido antes que la familia y, sin embargo, se trata antes que ella. Aquí se podría plantear entonces la pregunta de por qué no comenzamos con lo más elevado, esto es, con lo verdadero concreto. La respuesta es que queremos ver precisamente lo verdadero en la forma de un resultado, y para ello es esencial

⁹⁶ G. Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, op cit., p. 675

⁹⁷ *Einleitung*, MEW 42, p. 36

concebir primero el concepto abstracto mismo. Lo que es real, la configuración del concepto, es para nosotros, pues, sólo lo que sigue, lo posterior, aunque en la realidad sea lo primero”⁹⁸

No se trata, pues, de que Hegel confunda el orden de lo real y el orden del pensamiento, sino de que la distinción que establece Hegel entre ambos es *anulada* en un *momento posterior* del proceso. La diferencia entre Marx y Hegel está en el peso respectivo que le otorgan a ambos momentos. El concepto abstracto permanece para Hegel en todo momento como “el alma que todo lo mantiene unido y que a través de un proceder inmanente alcanza sus propias diferencias”⁹⁹. Así, en el curso de la exposición, el Estado es el resultado de la familia y de la sociedad civil, pero en realidad constituye su verdadero fundamento. Por ello, “en el progreso del concepto científico ... el *Estado* en realidad es más bien lo *primero*, dentro del cual la familia se desarrolla en la sociedad civil, y es la idea misma del Estado la que se diferencia en estos dos momentos”¹⁰⁰. Lo que constituía el sustrato ha desaparecido en su resultado en el curso de la exposición. El procedimiento de fundamentación de Hegel consiste precisamente en que el resultado recoja plenamente dentro de sí lo que constituye su *presupuesto concreto*. Para Marx, en cambio, dicho presupuesto permanece como un ámbito separado que no puede quedar asumido sin residuo en su resultado en el curso de la exposición teórica. Incluso cuando de lo que se trata es del proceso científico mismo, lo concreto real permanece en su independencia de dicho proceso. Dicho en los términos que Marx utiliza en la *Introducción* del 57, mientras que para Hegel el “primer camino” (el que parte de la intuición y la representación hasta la abstracción simple) desaparece en el “segundo camino”, en el “viaje de retorno”, para Marx permanece siempre como su presupuesto. Por lo tanto, aunque Marx le otorga ahora una autonomía y una sustantividad al proceso de pensamiento que todavía no reconocía en la *Ideología alemana*, permanece la dependencia de la producción de las ideas o de la conciencia respecto de la realidad material que constituye su base y que es reproducida en el ámbito teórico.

Por consiguiente, aunque Marx acepte de la filosofía hegeliana la dinámica propia del proceso de pensamiento, lo que supone asumir la autonomía del movimiento del pensar, para Marx se trata de una *autonomía relativa*. La limitación que establece

⁹⁸ *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (§ 32), Werke 7, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986, p. 86-87

⁹⁹ *Ibid.*, p. 86

¹⁰⁰ *Ibid.* (§ 256), p. 397-398

del conocimiento como forma de apropiación mental de la realidad exterior está fundamentada en su distinción entre lo concreto pensado, que es el resultado del proceso de pensamiento, y lo concreto real, que permanece exterior al pensamiento y constituye su punto de partida. El hecho de que el sujeto real, la sociedad burguesa, esté dado en la realidad fuera de la mente también cuando se constituye en objeto de la ciencia, implica que “las categorías expresan formas de existencia (*Daseinformen*), determinaciones de existencia (*Existenzbestimmungen*), a menudo sólo aspectos aislados de esta sociedad determinada, de este sujeto”¹⁰¹.

Con esto queda establecida la autonomía sólo relativa del pensamiento respecto a la realidad exterior. Marx no quiere perder de vista en ningún momento que el proceso de pensamiento tiene su origen en la intuición y la representación referida de manera inmediata a la realidad exterior al pensamiento, a “lo concreto y lo real”, que es designado por Marx como el “punto de partida real”. Con ello se opone a la comprensión hegeliana del proceso de pensamiento como acto de génesis de lo concreto, que para Marx constituye, por el contrario, el presupuesto del pensamiento conceptual, que depende en todo momento de lo concreto real dado fuera del pensamiento.

Hemos caracterizado hasta aquí lo que nos parece que son los aspectos fundamentales de la redefinición de la posición de Marx respecto a la filosofía hegeliana tal y como se desprenden de las consideraciones metodológicas que se presentan en el texto de la *Introducción* de 1857. Al final de este texto expone Marx algunas reflexiones importantes sobre la relación entre el orden lógico de exposición y el orden histórico a las que hemos aludido al final del apartado anterior. Es preciso ahora abordar con cierto detenimiento esta cuestión.

¹⁰¹ *Einleitung*, MEW 42, p. 40

2.2. El método lógico y el método histórico

La interpretación más extendida del método de Marx, aquella que ha sostenido el marxismo tradicional y que se puede encontrar en casi todos los libros “introdutorios” al pensamiento de Marx, es la que entiende método marxiano como simultáneamente lógico e histórico, esto es, como un método en el que se da la íntima copertenencia de la deducción conceptual del modo de producción capitalista y la explicación del proceso histórico de formación del mismo. Esta interpretación la sostienen asimismo un buen número de destacados intérpretes de la obra marxiana. Resulta necesario, pues, confrontarse con ella y determinar en qué medida esta interpretación se corresponde efectivamente con la comprensión de Marx.

Ya Lenin entendió que en la exposición de Marx tenía lugar la descripción del desarrollo histórico desde la producción mercantil simple hasta la producción capitalista. Afirma que en *El Capital* “Marx va siguiendo la evolución del capitalismo desde los primeros gérmenes de la economía mercantil, desde el simple trueque, hasta sus forma más altas, hasta la gran producción”¹⁰², de modo que el desarrollo lógico tiene que ser entendido asimismo como la reproducción del desarrollo histórico. Una vez sancionada por Lenin, la unidad de lo lógico y lo histórico pasó a formar parte del canon filosófico del marxismo-leninismo. Rosental expresa este modo de comprensión de la obra de Marx que ha dominado en el marxismo-leninismo con total claridad: “La respuesta que da Marx a la pregunta por la relación de lo lógico con lo histórico consiste en que el proceso de ascensión de lo abstracto a lo concreto tiene que ser el reflejo del proceso histórico real”¹⁰³.

Dentro del marxismo occidental han sostenido también esta idea autores de las más diversas orientaciones. Mandel la ha difundido en muchos de sus escritos popularizantes del pensamiento de Marx, sosteniendo que la “síntesis de la sociología y de la ciencia económica que Marx se ha esforzado en realizar deriva su enorme superioridad del hecho de que está fundada en una síntesis del método lógico

¹⁰² V. I. Lenin, *Fuentes y partes integrantes del marxismo*, Barcelona, Grijalbo, 1970, p. 27

¹⁰³ M. Rosental, *Die Dialektik in Marx' "Kapital"*, Berlin, Dietz, 1957, p. 363. Tras una afirmación como ésta podría esperarse encontrar transcrita o al menos referida “la respuesta que da Marx a la pregunta”. Pero en lugar de ello encontramos referida la respuesta que da Lenin a la pregunta: “La coincidencia de lo lógico con lo histórico en *El Capital* la ha expresado Lenin como mucha precisión al decir que aquí se presenta la historia del capitalismo y el análisis de los conceptos que lo compendian” (ibid., p. 366).

(dialéctico) e histórico”¹⁰⁴; o como dice en otro lugar, “el método debe ser, pues, genético-evolutivo ... porque el secreto de toda «categoría» no puede ser revelado sin examinar a la vez su origen y evolución”¹⁰⁵.

Haug señala asimismo en su introducción a *El Capital* que “una idea central de esta introducción es mostrar la unidad de lo lógico y lo histórico como fundamental para el método de la crítica de la economía política”¹⁰⁶.

En esta línea interpretativa se sitúa también Zeleny, que sostiene que “no se trata de un proceso puramente lógico y, al mismo tiempo, podemos añadir, tampoco de un proceso puramente histórico, sino de la «expresión ideal» del proceso histórico”¹⁰⁷.

Y Reichelt afirma en este mismo sentido que “la forma dialéctica de la exposición de las categorías es al mismo tiempo la forma de exposición adecuada de aquel movimiento que produce históricamente el capitalismo”¹⁰⁸, por lo que este autor considera que “en el desarrollo de las categorías se expresa ... un peculiar entrelazamiento del método histórico-descriptivo y el inmanente-genético”¹⁰⁹.

Pero en la obra de Marx, como veremos, este problema de la relación entre lo lógico y lo histórico se plantea de una manera considerablemente más compleja de lo que se desprende de estas caracterizaciones. De hecho, no es posible encontrar en su obra un *planteamiento unívoco* que justifique tales interpretaciones.

El origen de esta interpretación hay que buscarlo más bien en Engels. La comprensión de Engels del método de Marx ha sido determinante en la recepción de la obra de éste, pues ha influido de manera decisiva en muchos autores marxistas. Pero el modo en que entiende Engels la relación entre lo histórico y lo lógico difiere en aspectos importantes del modo en que la comprende Marx, algo que muchas veces no ha visto la tradición marxista, que ha tenido por costumbre no distinguir claramente entre las posiciones teóricas de ambos. De forma que determinados planteamientos generales de Engels han servido con frecuencia para interpretar desde aquí el pensamiento de Marx, como si ambos compartiesen por principio las mismas posiciones fundamentales (cosa que bien pudo ocurrir en rasgos generales hasta 1846, pero no

¹⁰⁴ E. Mandel, *La formation de la pensée économique de Karl Marx: de 1843 jusqu'à la rédaction du "Capital"*, op. cit., p. 61

¹⁰⁵ E. Mandel, *Tratado de economía marxista. I*, México, Era, 1976, p. 18

¹⁰⁶ W. F. Haug, *Vorlesungen zur Einführung ins "Kapital"*, op. cit., p. 20

¹⁰⁷ J. Zeleny, *La estructura lógica de El Capital de Marx*, op. cit., p. 84

¹⁰⁸ H. Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Marx*, op. cit., p. 150

¹⁰⁹ Ibid., p. 181-182

después, y sobre todo no en la crítica de la economía política elaborada por Marx a partir de 1857).

Por lo tanto, frente a la extendida consideración de Engels como alguien que se limitaba simplemente a reproducir los pensamientos de Marx, resulta preciso determinar lo que constituye la específica comprensión de Engels de la economía política y establecer las diferencias fundamentales que existen entre su concepción y la de Marx. El primer paso necesario para ello, totalmente obvio, por otra parte, pero que generalmente no se respeta en la bibliografía sobre el tema, es distinguir entre los textos de Marx y los de Engels, aunque los de éste último sean “recensiones” o “aclaraciones” a los escritos de Marx. Como afirma Martínez Marzoa, “la prueba de que los pensamientos de varios autores «coinciden» (o como quiera que se llame a lo que supuestamente ocurre) sólo podría ser correcta *a posteriori*, y constituye un círculo vicioso «no encontrar diferencias fundamentales» una vez que se ha dado por admitida la posibilidad de basar una interpretación de Marx en citas de Engels”¹¹⁰.

Como se verá a lo largo del presente estudio, Engels se mantuvo siempre en una comprensión más empirista de la economía, mientras que Marx se desplazó hacia una consideración más teórica de la misma. Engels pensaba también que el conocimiento de la sociedad burguesa requiere en gran medida el conocimiento de sociedades anteriores. Esta tendencia de Engels a la explicación histórica y empírica de los fenómenos y procesos económicos se transfirió inevitablemente a su interpretación de la obra de Marx.

En la *Recensión a la Contribución a la crítica de la economía política de Karl Marx* plantea Engels su interpretación del método marxiano en los siguientes términos:

“Puesto que en la historia, como en su reflejo literario, el desarrollo también se produce, a grandes rasgos, de las relaciones más simple a las más complejas ... las categorías económicas aparecerían ahí en el mismo orden de sucesión que en el desarrollo lógico ... Por consiguiente, el método lógico era el único indicado. Pero éste, en realidad, no es otro que el método histórico, simplemente despojado de la forma histórica y de las contingencias perturbadoras. Con lo que comienza esta historia tiene que comenzar igualmente el proceso de pensamiento, y su progreso ulterior no será nada más que la imagen refleja, en forma abstracta y teóricamente consecuente, del curso histórico”¹¹¹

Lo que está suponiendo aquí Engels es la existencia de un *desarrollo paralelo*

¹¹⁰ F. Martínez Marzoa, *La filosofía de “El Capital” de Marx*, Madrid, Taurus, 1983, p. 12

¹¹¹ Karl Marx, “Zur Kritik der politischen Ökonomie” (*Rezension*), MEW 13, p. 474-475

desde las relaciones simples a las relaciones más complejas en la historia y en el pensamiento. El punto de partida lo ha de constituir “la relación primera y más simple que se nos presenta históricamente, fácticamente”¹¹².

Esta relación establecida por Engels entre el desarrollo lógico y el histórico ha servido de base a la interpretación del método de Marx como un método esencialmente histórico. G. Göhler señala en este sentido que Engels “en su recensión de la *Contribución* caracteriza el proceder de Marx ciertamente como «lógico», pero vinculado tan estrechamente con la sucesión histórica, y simplemente depurado de las contingencias históricas, que su interpretación ha actuado como alegato para la interpretación histórica del desarrollo dialéctico”¹¹³.

Resulta curioso que Marx no haya comentado esta recensión ni con una sola palabra en sus cartas a Engels. Respecto a ello indica Backhaus que esto puede haberle hecho pensar a Engels que Marx aceptaba su planteamiento “tácitamente como formulación adecuada del programa metodológico general”¹¹⁴. Sea como sea, Engels vuelve a incidir años más tarde, en la edición del libro III de *El Capital* que lleva a cabo después de la muerte de Marx, en esta interpretación de su obra. Aquí sostiene Engels que en *El Capital*

“no se trata sólo de un proceso puramente lógico, sino de un proceso histórico y de su reflejo explicativo en el pensamiento, de la prosecución lógica de sus conexiones internas”¹¹⁵

Esta comprensión del método ha llevado a Engels a historizar las categorías económicas de Marx, con la separación entre la producción capitalista y la “producción mercantil simple”, lo cual le lleva asimismo a historizar la ley del valor: ésta tiene vigencia general, según Engels, desde el comienzo del intercambio hasta finales de la Edad Media¹¹⁶. Según la interpretación de Engels, pues, de lo que se trata en *El Capital* es de una exposición *histórico-lógica*: la exposición lógica es sólo la forma abstracta del desarrollo histórico¹¹⁷.

¹¹² Ibid., p. 475

¹¹³ G. Göhler, *Die Reduktion der Dialektik durch Marx. Strukturveränderungen der dialektischen Entwicklung in der Kritik der politischen Ökonomie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1980, p. 34-35

¹¹⁴ H.-G. Backhaus, *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*, Freiburg, Ça ira-Verlag, 1997, p. 262

¹¹⁵ *Ergänzung und Nachtrag zum III. Buche des “Kapital”*, MEW 25, p. 905

¹¹⁶ Cf. *ibid.*, p. 909

¹¹⁷ Para una discusión detallada sobre la comprensión de Engels del método marxiano, puede verse V. P. Skredov, *Über Engels’ Historismus in seinem “Kapital”-Verständnis*, en: *Beiträge zur Marx-Engels-*

Pero esta interpretación de Engels no se corresponde con la autocomprensión de Marx. Ni el objeto de la investigación de Marx es el proceso histórico de formación del modo de producción capitalista, ni considera que en la exposición teórica de su objeto de investigación se pueda presentar una correspondencia directa con dicho proceso histórico. El hecho de que el objeto de la exposición teórica en *El Capital* es el sistema capitalista desarrollado, y no el desarrollo histórico del mismo, lo pone ya claramente de manifiesto el Prólogo a la primera edición de *El Capital*:

“Lo que me propongo investigar en esta obra es el modo de producción capitalista y las relaciones de producción y de circulación que le corresponden ... En sí y para sí no se trata del mayor o menor grado de desarrollo de los antagonismos sociales que surgen de las leyes naturales de la producción capitalista. Se trata de estas leyes mismas”¹¹⁸

Y la exposición del sistema capitalista ya desarrollado, que es el objeto de la investigación de Marx, es *independiente* del proceso histórico que ha dado lugar al mismo. Esto es explicitado por Marx ya en sus reflexiones metodológicas de la *Introducción* del 57, donde afirma que el orden en que se presentan las categorías en la exposición teórica no tiene por qué corresponderse por principio con el desarrollo histórico. Marx distingue aquí entre el proceso histórico de génesis de las relaciones sociales que dan lugar a las categorías económicas y la relación que tienen dichas categorías en la sociedad moderna ya constituida. De aquí concluye que

“sería irrealizable y erróneo hacer que se sucedan las categorías económicas en el orden en que fueron determinantes históricamente. Su orden de sucesión está determinado más bien por la relación que tienen entre ellas en la moderna sociedad burguesa”¹¹⁹

Lo que Marx lleva a cabo es una construcción conceptual que no se deriva de un análisis histórico de la evolución de las sociedades, pues de lo que se trata no es de la sucesión histórica de las relaciones económicas en las distintas formas de sociedad, sino que el orden de sucesión en la exposición está determinado por la relación que tienen las categorías en la sociedad capitalista desarrollada, orden que no tiene por qué corresponderse en principio con el histórico:

“No se trata de la posición que las relaciones económicas asumen históricamente en la sucesión

Forschung. Neue Folge 1997. Marx und Engels, *Konvergenzen-Divergenzen*, Hamburg, 1997, p. 114-130

¹¹⁸ *Das Kapital*, MEW 23, p. 12

¹¹⁹ *Einleitung*, MEW 42, p. 41

de las distintas formas de sociedad ... sino que se trata de su articulación dentro de la moderna sociedad burguesa (*um ihre Gliederung innerhalb der modernen bürgerlichen Gesellschaft*)”¹²⁰

Para Marx, en efecto, no resulta posible comprender el sistema capitalista desarrollado mediante una simple reproducción paralela de las conexiones históricas, ni siquiera reduciéndolas a sus elementos esenciales y aislando los factores perturbadores. La construcción teórica es independiente del desarrollo fáctico, por lo que no puede tratarse en ningún caso de refigurar el desarrollo histórico para explicar a partir de ahí la realidad histórica presente, sino de analizar dicha realidad y reconstruir teóricamente sus relaciones esenciales. Lo que pretende reflejar la exposición teórica de Marx es la conexión global de la estructura desarrollada de la sociedad burguesa, y el método adecuado para ello, definido por Marx como ascensión de lo más abstracto a lo más concreto, no tiene por qué ser congruente con el desarrollo histórico.

La expresión conceptual de la organización interna del sistema capitalista es una construcción ideal que reproduce teóricamente las relaciones tipificadas de dicho sistema. En este sentido afirma Marx que en *El Capital* lleva a cabo la exposición de las relaciones de producción capitalistas sólo en la medida en que “corresponden a su concepto (*ihrem Begriff entsprechen*), o lo que es lo mismo, las relaciones reales se exponen (*dargestellt werden*) sólo en tanto que expresan su propio tipo general (*allgemeinen Typus*)”¹²¹. O como señala en otro lugar del libro III de *El Capital*: “Sólo tenemos que exponer (*darzustellen*) la organización interna del modo de producción capitalista, por así decirlo, en su media ideal (*in ihrem idealen Durchschnitt*)”¹²².

Esta exposición del sistema capitalista desarrollado es independiente del estudio del desarrollo histórico por el que el capitalismo se constituye como el sistema económico dominante. De hecho, es precisamente la exposición teórica la que va a permitir señalar el *lugar* que le corresponde a la *investigación histórica*. A esta relación se refiere Marx en los siguientes términos:

“Nuestro método indica los puntos en los que tiene que introducirse el examen histórico, o en los que la economía burguesa, como mera forma histórica del proceso de producción, apunta más

¹²⁰ Ibid. Heinrich observa que con estos planteamientos Marx no se limita a hacer “una clasificación cronológica, sino que distingue entre dos objetos teóricos distintos: entre el *devenir histórico del capital*, que depende de condiciones externas, y el *capital devenido*, que produce sus propios presupuestos. El conocimiento del segundo objeto no presupone el conocimiento del primero” (*Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 166).

¹²¹ *Das Kapital III*, MEW 25, p. 152

¹²² Ibid., p. 839

allá de sí misma a los anteriores modos de producción históricos. Por lo tanto, para desarrollar las leyes de la economía burguesa no es necesario escribir *la historia real de las relaciones de producción (die wirkliche Geschichte der Produktionsverhältnisse)*”¹²³

Queda aquí claramente establecida la separación entre el método de exposición del modo de producción capitalista y la descripción de los sucesos que en la evolución histórica de la sociedad han segregado los elementos que se han combinado para dar lugar al actual modo de producción. Se trata de estudios diferentes, de “un trabajo aparte”, que en la medida en que tienen alguna relación entre sí, es la exposición categorial de las relaciones presentes la que da la “clave” para la comprensión de los procesos históricos, y no al revés: “Estos indicios, junto con la concepción correcta del presente, ofrecen también la clave para la comprensión del pasado; un trabajo aparte, que esperamos poder abordar alguna vez”¹²⁴.

Y en este sentido el desarrollo teórico es determinante frente a la investigación histórica, pues sólo cuando es conocida en sus aspectos fundamentales la estructura social que es el resultado del proceso histórico, se hace posible la investigación del camino histórico de su surgimiento: sólo entonces se puede saber qué fenómenos históricos es pertinente investigar y cuáles no. Es el desarrollo teórico el que pone de manifiesto que es la existencia del trabajador “libre”, y no la acumulación de grandes masas de dinero, la *condición histórica* fundamental del sistema capitalista. Por lo tanto, es el proceso de expropiación de los productores directos, la separación del trabajador de sus medios de producción, el fenómeno histórico que habrá que investigar para comprender el proceso de surgimiento del modo de producción capitalista¹²⁵.

Por lo tanto, mientras Engels sostiene que el proceso de pensamiento debe comenzar allí donde comienza la historia, Marx utiliza, por el contrario, un método de investigación retrospectivo, que se rige por el principio expresado en el símil de que “la anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono”¹²⁶.

Ahora bien, hay que tener en cuenta que el hecho de que desde un punto de vista metodológico tenga prioridad el estudio de la formación social en su configuración

¹²³ *Grundrisse*, MEW 42, p. 373

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ Como indica a este respecto A. Schmidt, “sin haber comprendido primero *teóricamente* la esencia del capital, Marx no habría podido desplegar en el plano del contenido los presupuestos *históricos* de su surgimiento; no habría sabido dónde y cómo habría que buscarlos” (*Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik*, op. cit., p. 42).

¹²⁶ *Einleitung*, MEW 42, p. 39

acabada, no significa que la investigación histórica no desempeñe ningún papel en la construcción teórica del modo de producción capitalista. Ciertamente el análisis teórico de la estructura acabada indica la dirección en la que hay que investigar los procesos históricos, pero esta investigación histórica, que presupone el desarrollo lógico, tiene a su vez la función de completar la exposición teórica. Como señala K. Kosík, “la investigación lógica muestra dónde comienza lo histórico, y lo histórico completa y presupone lo lógico”¹²⁷.

Si observamos el modo en que se presentan las referencias al desarrollo histórico en la exposición teórica de Marx, observamos que, por un lado, tienen la función de *ilustrar* el desarrollo teórico previamente realizado, presentándose, por tanto, a continuación del mismo. Esto se puede ver con toda claridad, por ejemplo, en el caso del dinero en el capítulo tercero del libro I de *El Capital*, donde después de exponer su génesis teórica, la ilustra con ejemplos históricos¹²⁸; o en el libro III, donde tras la exposición de las leyes que determinan la tendencia al ahorro en la utilización de capital constante se da una ilustración histórica de las mismas¹²⁹.

Pero, por otro lado, se puede constatar también que la exposición histórica es introducida para *completar* la exposición teórica allí donde está no puede llevar a cabo la deducción de las relaciones históricamente constituidas. No se trata aquí, pues, de la ilustración de dicha exposición teórica, sino de la explicitación de los presupuestos de la misma, que como tales presupuestos no pueden deducidos teóricamente, sino que hay que partir de ellos. La exposición de dicha realidad histórico-empírica tiene la función de completar la exposición teórica. Éste es el caso de la acumulación originaria, del proceso por el cual se ha constituido históricamente el modo de producción capitalista, pero que como tal proceso previo ha quedado abolido en la configuración desarrollada del sistema. Pero aunque constituye un presupuesto (histórico) de la exposición categorial de las relaciones capitalistas, y como tal es indeducible teóricamente, no fundamenta dicha exposición. Ello lo demuestra el hecho de que Marx presenta este proceso histórico de formación del sistema capitalista *después* de la exposición teórica de las categorías fundamentales del modo de producción capitalista.

Por consiguiente, en determinados puntos neurálgicos de la exposición categorial se apunta al proceso histórico que ha dado lugar a la configuración de las

¹²⁷ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, op. cit., 1967, p. 73

¹²⁸ Cf. MEW 23, p. 109 y ss.

¹²⁹ Cf. MEW 25, p. 98 y ss.

actuales relaciones sociales de producción. La comprensión de dicho proceso histórico sólo puede producirse cuando esté suficientemente definida la estructura de las categorías que permiten dar cuenta del actual modo de producción. Sólo una vez expuesto el sistema capitalista en su configuración esencial, se puede exponer el proceso histórico que ha dado lugar a dicho sistema.

En este sentido ha observado Göhler, refiriéndose a la exposición de *El Capital*, que “la estructura del desarrollo dialéctico de la mercancía al dinero está determinada en primera línea sistemáticamente, a partir de la estructura de la sociedad capitalista en sus rasgos y conexiones fundamentales. Pero la estructura del desarrollo es también histórica en la medida en que el objeto, que él mismo es histórico, no sólo suministra ilustraciones históricas para las categorías desarrolladas, sino que también posibilita su ubicación histórica correspondiente. Ahora bien, no de manera necesaria en su sucesión desarrollada sistemáticamente”¹³⁰.

El desarrollo conceptual de Marx deduce el concepto del capital a partir del concepto del valor¹³¹, y una vez deducida lógicamente la categoría del capital, el resto de las categorías son desarrolladas a partir de ella, ya que ésta constituye la categoría central del modo de producción capitalista.

“Dentro del sistema de la sociedad burguesa, por tanto, el capital se sigue inmediatamente del valor. En la historia se presentan otros sistemas que constituyen la base material de un desarrollo incompleto del valor. Como el valor de cambio desempeña aquí sólo un papel subordinado respecto al valor de uso, no es el capital lo que aparece como su base real, sino las relaciones de la propiedad de la tierra. En cambio, la moderna propiedad de la tierra no se puede comprender de ninguna manera sin el capital, puesto que no puede existir sin el supuesto del capital y, de hecho, aparece históricamente como una forma de la precedente conformación histórica de la propiedad de la tierra, pero como una forma producida por el capital, una forma puesta adecuadamente por éste de la forma histórica precedente de la propiedad de la tierra. Es precisamente en el desarrollo de la propiedad de la tierra donde se puede estudiar el triunfo progresivo y la formación del capital”¹³²

La exposición de las categorías tiene lugar, pues, en el orden que “está determinado por la relación que tienen entre ellas en la moderna sociedad burguesa”, y

¹³⁰ G. Göhler, *Die Reduktion der Dialektik durch Marx. Strukturveränderungen der dialektischen Entwicklung in der Kritik der politischen Ökonomie*, op. cit., p. 35

¹³¹ Esto lo realiza Marx en el cuarto capítulo de *El Capital*, tras el análisis del valor en los tres primeros capítulos de la obra.

¹³² *Grundrisse*, MEW 42, p. 177

aquí el concepto fundamental es el de capital, que como especifica Marx, en esta forma de sociedad “se sigue inmediatamente del valor”. Lo que es decisivo para este desarrollo lógico no es el orden de sucesión histórico, sino la conexión interna dentro de la sociedad moderna. En base a esta conexión va desplegando Marx progresivamente la construcción conceptual que, partiendo de la forma de valor de la mercancía, puede expresar teóricamente la realidad del modo de producción capitalista.

Hasta aquí hemos tratado de poner de manifiesto que la tesis del paralelismo entre el orden lógico y el histórico no se corresponde con la comprensión de Marx, pero esto no significa que su comprensión de la relación entre ambos órdenes sea precisamente la contraria, como ha sostenido la escuela italiana de G. della Volpe. Estos autores, basándose en el pasaje de la *Introducción* del 57 en el que Marx afirma que el orden de las categorías, determinado por su relación en la sociedad moderna, es el “inverso” de su orden de sucesión en el desarrollo histórico¹³³, plantean una correspondencia invertida entre ambos órdenes. G. della Volpe considera que “el *sentido de la relación* entre las categorías económicas precedentes, o del pasado, o «históricas» y las categorías consiguientes de la sociedad moderna, es dictado por un *orden inverso al cronológico* de las categorías”¹³⁴. En el mismo sentido, L. Colletti subraya también que “este orden es exactamente *el inverso de su sucesión natural*, al igual que del orden de su desarrollo a lo largo del tiempo”, lo que considera como una pieza clave de la concepción teórica de Marx¹³⁵.

Pero del mismo modo que no existe una relación directa entre ambos órdenes, tampoco existe una relación inversa. Lo que es esencial retener es que la exposición de Marx sigue la relación que tienen entre sí las categorías *en el interior* de la sociedad capitalista, *independientemente* del orden en que se hayan presentado en el desarrollo histórico. No existe una correspondencia determinada entre el orden lógico de deducción de las categorías y el orden histórico real, ni directa, ni inversa. De lo que se trata para Marx es de la relación que tienen las categorías en la sociedad moderna, y esto es lo que determina el orden de deducción de las categorías en el proceso de reconstrucción ideal de la misma, siendo indiferente a este respecto el orden en que han aparecido históricamente dichas categorías.

¹³³ Aquí afirma Marx que dicho orden es “precisamente el inverso del que aparece como su orden natural o del que les corresponde en la sucesión del desarrollo histórico” (MEW 42, p. 41).

¹³⁴ G. della Volpe, *Rousseau y Marx, y otros ensayos de crítica materialista*, op. cit., p. 154

¹³⁵ L. Colletti, *Ideología y sociedad*, Barcelona, Fontanella, 1975, p. 46

Este tipo de problemas surgen de darle a la palabra “inversión” un significado literal, cuando en realidad es utilizada por Marx en este contexto, al igual que en otros, en un sentido muy laxo, sin ninguna pretensión de literalidad en el uso de la misma. A este respecto señala Althusser que “Marx se dedica a mostrar, no sin malicia, que el orden real contradice el orden lógico, y si llega alguna vez en la expresión a *decir* que existe entre los dos órdenes una relación «*inversa*», no podemos tomar al pie de la letra esta palabra por un *concepto*, es decir, por una afirmación rigurosa que deriva su sentido no de haber sido proferida, sino del hecho de pertenecer con pleno derecho a un campo teórico definido”, de lo que Althusser concluye que hay que atribuirle a dicho término “un uso *analógico*, sin rigor teórico, es decir, sin el rigor mismo que nos es *impuesto* por la problemática teórica que sostiene todo el análisis de Marx, y que es necesario haber identificado y definido previamente para poder juzgar sobre los títulos de legitimidad o las debilidades de un *término*, o incluso de una frase”¹³⁶.

La necesidad de buscar una interpretación unívoca allí donde la exposición de Marx es compleja ha dado lugar a simplificaciones y a buscar un caso como único general. Pero el problema se plantea en Marx de una forma bastante más diferenciada. Lo que ha establecido unívocamente es que el orden de sucesión en que son introducidas las categorías en la exposición teórica supone que las determinaciones conceptuales simples aparecen antes de las complejas, pero con ello no está dicho que lo simple tenga que aparecer históricamente antes de lo complejo. Pueden darse procesos y conexiones históricas completamente diferentes y no tiene por qué ocurrir que las categorías simples tengan “una existencia histórica o natural antes de las más concretas”. Así pues, se pueden dar relaciones distintas entre el orden histórico y el orden lógico, y no se puede partir del supuesto de que el punto de partida histórico coincide con el punto de partida de la exposición, como afirma Engels.

De hecho, si así fuera por principio, carecería de sentido que Marx especificase explícitamente la coincidencia de ambos órdenes, como efectivamente hace cuando se produce tal coincidencia. Así, Marx designa “no sólo como dialéctico, sino también histórico”, “el tránsito de la propiedad privada al trabajo asalariado ..., ya que el último producto de la moderna propiedad de la tierra es el poner general de trabajo asalariado”¹³⁷. Igualmente, en el libro I de *El Capital*, especifica que la cooperación de

¹³⁶ L. Althusser, *Lire le Capital. I*, op. cit., p. 60

¹³⁷ Carta a Engels del 2/4/1858. MEW 29, p. 312

un gran número de trabajadores bajo la dirección de un capitalista “constituye histórica y conceptualmente el punto de partida de la producción capitalista”¹³⁸. Y en este mismo sentido señala en el libro III que es “apropiado considerar los valores de las mercancías como el *prius* de los precios de producción, no sólo teóricamente, sino también históricamente”¹³⁹.

Por lo que se refiere a lo que Marx denomina el “curso de las categorías económicas” (*der Gang der ökonomischen Kategorien*)¹⁴⁰, esto es, el orden de sucesión en que las categorías aparecen en la exposición teórica, pueden darse dos casos distintos:

En un primer caso, la exposición teórica puede *corresponderse* con el curso histórico, esto es, las relaciones históricas que se expresan en las correspondientes categorías aparecen paralelamente a éstas en la exposición teórica. Es el caso del dinero, que ha existido históricamente antes de que existiera el capital: “Desde este punto de vista se puede decir que la categoría más simple puede expresar relaciones dominantes de un todo no desarrollado o relaciones subordinadas de un todo más desarrollado, que ya existían históricamente antes de que el todo se desarrollase en el sentido expresado por una categoría más concreta. Sólo entonces correspondería el curso del pensamiento abstracto, que asciende de lo más simple a lo combinado (*vom Einfachsten zum Kombinierten aufsteigt*), al proceso histórico real”¹⁴¹.

En un segundo caso, puede darse una *relación inversa* entre el desarrollo teórico y el curso histórico, como ya había señalado Marx también en la *Introducción* del 57. Éste es el caso, por ejemplo, de la relación entre el capital comercial y el industrial. Históricamente se presenta primero el capital comercial, pero no así en la exposición teórica, donde “aparece la formación de la tasa general de beneficio como si surgiera de los capitales industriales y de su competencia, y sólo después es rectificada, completada y modificada por la entrada del capital comercial. En el curso del desarrollo histórico la cosa ocurre de manera precisamente inversa”¹⁴².

Por consiguiente, la relación en que se presenta para Marx el desarrollo conceptual y la evolución histórica es compleja y no puede ser resumida en una fórmula

¹³⁸ MEW 23, p. 341

¹³⁹ MEW 25, p. 186

¹⁴⁰ *Einleitung*, MEW 42, p. 40

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 37

¹⁴² *Das Kapital III*, MEW 25, p. 298

simple. Se puede dar el caso de que un determinado fenómeno se presente como constitutivo de la formación histórica del capitalismo y a su vez siga constituyendo el punto de partida del modo de producción capitalista ya desarrollado, en cuyo caso aparecerá también como tal punto de partida de la exposición teórica. Por otro lado, puede darse el caso de una relación inversa entre el desarrollo histórico y el sistema capitalista constituido, y entonces lo históricamente primero se presentará con posterioridad en la exposición teórica. Y puede ocurrir también que un determinado fenómeno histórico constituya el punto de partida histórico de la producción capitalista, pero que haya sido abolido en el modo de funcionamiento del sistema desarrollado, como es el caso de la acumulación originaria. En ese caso no se presentará como tal en la exposición categorial, sino que será objeto de la consideración histórica.

Por otra parte, tanto en la correspondencia directa como inversa entre el orden teórico y el histórico, hay que tener en cuenta que “en el cuerpo social todas las relaciones existen simultáneamente y se apoyan unas en otras”. Por consiguiente, si bien la construcción de la teoría exige la exposición separada de los distintos niveles, será preciso luego articularlos para dar cuenta de su efecto recíproco en el todo que constituye “el cuerpo social”. En efecto, Marx ha señalado que las categorías expresan “formas de existencia, determinaciones de existencia, a menudo sólo aspectos aislados de esta sociedad determinada”, de modo que después de que cada una de ellas “sea considerada por separado, tiene que ser considerada su relación recíproca (*Wechselbeziehung*)”¹⁴³.

La sucesión de las categorías desde las más simples hasta las más concretas y desarrolladas no debe entenderse, por tanto, como un desarrollo histórico-lógico, ya que sólo en el contexto global de la sociedad moderna están las categorías suficientemente determinadas. El concepto de “desarrollo” en Marx tiene dos niveles distintos de significación. Por un lado se refiere a la historia real; por otro lado, a la reconstrucción teórica del proceso social dentro del modo de producción capitalista ya constituido. Así también con el concepto de “despliegue”. En la exposición teórica algo está desplegado cuando el desarrollo dialéctico de las categorías expone de manera exhaustiva las relaciones sociales que se tratan de describir. *Desarrollo* para Marx en este segundo sentido tiene que ver siempre con *crítica*, porque lo simple aparece como lo ya desarrollado, y de lo que se trata es de poner de manifiesto, a través de la crítica de las

¹⁴³ *Einleitung*, MEW 42, p. 41

formas simples tal como y las entiende la economía política, las mediaciones que dan lugar a su desarrollo¹⁴⁴. Backhaus se ha referido también a la ambigüedad de ciertos términos de la argumentación marxiana, y afirma que ha sido el carácter polisémico de los mismos lo que ha dado lugar en muchos casos a “disputas pseudoteológicas” dentro de la tradición marxista¹⁴⁵.

Así pues, el método de Marx es un método de desarrollo lógico que es esencialmente distinto del histórico, a diferencia de la interpretación de Engels citada al comienzo, que considera que en el desarrollo lógico se trata, en el fondo, del desarrollo histórico, “despojado únicamente de su forma histórica y de las contingencias perturbadoras”. En este punto, como en algunos otros que se señalarán a lo largo del presente trabajo, Engels no se mostró como un buen intérprete del pensamiento de Marx.

La razón para insistir en las interpretaciones erróneas de Engels se debe a la gran influencia que han tenido las mismas en la recepción de la obra de Marx. No sólo en el marxismo vulgar (cuyas formulaciones se basan en su mayor parte en los planteamientos de Engels, que al simplificar el pensamiento de Marx han resultado más aptas para la divulgación), sino también en autores marxistas a los que en ningún caso se puede incluir dentro del marxismo vulgar, y a los que la autoridad de Engels les ha condicionado fuertemente en su interpretación.

Por otra parte, también se da el caso de algunos autores que parten de una interpretación diferenciada entre las concepciones de Marx y Engels en este sentido, pero que consideran que la interpretación de Engels se debe a ciertas ambivalencias que se presentan en el pensamiento de Marx. Así, por ejemplo, G. Göhler afirma que “Marx es ambiguo aquí y seguramente no se le puede atribuir exclusivamente a uno de los dos esquemas”¹⁴⁶. También es el caso de la interpretación de H. Brentel, que aún poniendo de relieve la separación entre el orden lógico y el orden histórico en la obra de Marx, y por tanto, considerando errónea la interpretación de Engels, estima que la razón del malentendido de Engels se puede encontrar en algunas formulaciones del propio Marx. Este autor considera que Marx argumenta a veces en la dirección de un

¹⁴⁴ Para profundizar en esta dimensión de los conceptos de *desarrollo* y *despliegue* en Marx, cf. H. Brentel, *Soziale Form und ökonomisches Objekt. Studien zum Gegenstands- und Methodenverständnis der Kritik der politischen Ökonomie*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1989, p. 304 y ss.

¹⁴⁵ H.-G. Backhaus, *Dialektik der Wertform*, op. cit., p. 198

¹⁴⁶ G. Göhler, *Die Reduktion der Dialektik durch Marx*, op. cit., p. 35

“dimensionamiento histórico” de las categorías económicas¹⁴⁷. Señala que la circulación simple puede verse como un momento suprahistórico, ya que se pueden encontrar también procesos objetivos de constitución del valor en épocas en las que los medios de producción pertenecían al trabajador, por tanto, en sociedades con intercambio periférico, en la Antigüedad y en la Edad Media.

Estas interpretaciones sostienen, pues, que en la obra marxiana pueden encontrarse, además de las formulaciones anteriormente mencionadas, que impugnan por principio la unidad de lo lógico y lo histórico, otras formulaciones que entran en contradicción con ellas y que remiten a dicha unidad, y ello no en términos de simple coincidencia, sino con carácter sistemático. En mi opinión, no existe tal ambivalencia en este aspecto en el pensamiento de Marx. Afirmaciones tales como aquéllas en las que se apoya Engels para sostener su interpretación¹⁴⁸, pueden entenderse perfectamente, sin recurrir a un “dimensionamiento histórico” de las categorías, a partir de las consideraciones de Marx en la *Introducción* del 57, donde señala claramente que las formas económicas simples de la sociedad burguesa, debido precisamente a su *alto grado de abstracción*, se pueden utilizar también para referirse a otros periodos históricos, no sólo al capitalismo. Marx considera que la correcta comprensión de las relaciones burguesas, al ser las más desarrolladas históricamente, permiten comprender las de todas las demás sociedades anteriores:

“La sociedad burguesa es la organización histórica de la producción más desarrollada y más compleja. Las categorías que expresan sus relaciones y la comprensión de su articulación permiten, por tanto, comprender al mismo tiempo la articulación y las relaciones de producción de todas las formas precedentes de sociedad”¹⁴⁹

Pero aunque las categorías de la sociedad moderna puedan servir para comprender otras sociedades históricas, esto no permite *suprimir las diferencias* en una concepción suprahistórica, pues

“si es verdad que las categorías de la economía burguesa poseen una cierta validez para todas las otras formas de sociedad, esto hay que tomarlo cum grano salis. Pueden contener esas formas de

¹⁴⁷ Cf. H. Brentel, *Soziale Form und ökonomisches Objekt*, op. cit., p. 175

¹⁴⁸ Cf. *Ergänzung und Nachtrag zum III. Buche des “Kapital”*, MEW 25, p. 905-906

¹⁴⁹ *Einleitung*, MEW 42, p. 39

un modo desarrollado, atrofiado, caricaturizado, etc., *pero siempre con una diferencia esencial*”¹⁵⁰

Es aquí precisamente, en esta limitación de la plena vigencia de las categorías a la formación social históricamente determinada, donde se expresa el aspecto fundamental de la comprensión marxiana de las categorías en relación al desarrollo histórico de las sociedades. Esto lo ha comprendido Marx ya desde la *Ideología alemana*, e insistió en ello con especial claridad en la *Miseria de la filosofía*¹⁵¹. Marx había criticado a la economía política, por un lado, y a Proudhon, por otro, el carácter suprahistórico que atribuyen a las categorías económicas, el hecho de que consideren las categorías de la sociedad capitalista como válidas para explicar cualquier formación social. En la *Introducción* del 57 Marx vuelve a abordar esta crítica desde el punto de vista más elaborado que ahora tiene al respecto. Afirma aquí que las categorías de la sociedad capitalista permiten explicar en cierto modo otros tipos de sociedades históricas, dado que son las más desarrolladas. Pero subraya que esto no permite suprimir las diferencias, tal y como hace la economía política. La *plena validez teórica* de las categorías queda circunscrita a la sociedad histórica determinada en la que las relaciones que expresan esas categorías se encuentran totalmente desarrolladas:

“La economía burguesa suministra así la clave para la economía antigua, etc. Pero en absoluto al modo de los economistas, que *cancelan todas las diferencias históricas* y ven la sociedad burguesa en todas las formas de sociedad”¹⁵²

Y esto es así no sólo por lo que respecta a la economía vulgar, sino que también los máximos representantes de la economía política clásica, incluido Ricardo, comparten esta comprensión suprahistórica de las categorías, lo que constituye el núcleo de la crítica de Marx¹⁵³. Dicha crítica está dirigida a la abstracción objetivadora de la economía política, que considera que las relaciones sociales burguesas se presentan ya en sus elementos esenciales en todas las formas históricas de sociedad. Esta

¹⁵⁰ Ibid., p. 40 (sn).

¹⁵¹ Cf. apartado 1.2.2 de la sección anterior. El hecho de que esta dimensión de su planteamiento estaba ya establecida en sus aspectos esenciales antes de comenzar la elaboración de su obra de crítica de la economía política lo muestra el hecho de que en *El Capital* remita en nota a pie de página a su planteamiento en *Miseria de la filosofía*. Cf. MEW 23, p. 96; MEW 4, p. 139

¹⁵² *Einleitung*, MEW 42, p. 39 (sn).

¹⁵³ Zeleny expone detalladamente en su obra el modo en que “Ricardo absolutiza y eleva la forma de la distribución específica e históricamente transitoria característica del modo de producción capitalista, hasta dotarla de inmovilidad suprahistórica” (*La estructura lógica de “El Capital” de Marx*, op. cit., cf. p. 35 y ss.).

comprensión de la economía política de las formas capitalistas es rechazada por Marx como ahistórica, y su exposición tendrá como uno de sus objetivos fundamentales poner de manifiesto el carácter histórico del capitalismo, que la economía burguesa considera como natural.

Esta dimensión de la crítica de Marx a la economía política es expresada con suma precisión por Lukács en los siguientes términos:

“La falta de científicidad de este método aparentemente tan científico consiste, por tanto, en que desatiende e ignora el *carácter histórico* de los hechos que le subyacen ... *Esos hechos – precisamente en la estructura de su objetividad – son productos de una época histórica determinada: son productos del capitalismo.* Por consiguiente, aquella «ciencia» que reconoce como fundamento del estado de cosas científicamente relevante el modo como esos hechos se dan inmediatamente, y acepta su forma de objetividad como punto de partida de la formación científica de conceptos, se ubica simple y dogmáticamente en el terreno de la sociedad capitalista, y toma su esencia, su estructura objetiva y su legalidad de modo acrítico como fundamento inmutable de la «ciencia»»¹⁵⁴

Pero además de comprender el carácter esencialmente histórico de las categorías en el sentido de la limitación de su vigencia a la formación social históricamente considerada, otro elemento fundamental del planteamiento de Marx es la comprensión de su objeto teórico, el sistema capitalista desarrollado, como un organismo que se genera a sí mismo de manera constante. La construcción teórica de Marx está dirigida a la aprehensión de este *proceso de autoconstitución* la sociedad capitalista a partir de sus *propios supuestos*, en el cual se generan también las formas de pensamiento objetivas en las que los individuos toman conciencia de su posición dentro del sistema. El modo de funcionamiento de éste da lugar a la reificación de las relaciones entre los hombres, las cuales adquieren un carácter cósmico que es tomado como tal en su objetividad por la economía política. Marx pretende establecer en su exposición teórica la mediación entre las relaciones sociales de los hombres y su fijación en formas objetivas.

Por otra parte, de todo lo dicho anteriormente sobre la comprensión de Marx de la relación entre el orden lógico y el orden histórico, se puede concluir que su posición se separa también de la comprensión hegeliana de dicha relación. Hegel considera que los conceptos fundamentales de los sistemas que han aparecido en la historia se corresponden con “los distintos estadios de determinación de la idea misma en su

¹⁵⁴ G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, Berlin, Luchterhand, 1968, p. 177-178

concepto lógico. Y al revés, si se toma el proceso de desarrollo lógico para sí, se tiene ahí en sus momentos fundamentales el proceso de desarrollo de los fenómenos históricos”¹⁵⁵. Como ha quedado expuesto más arriba, esta concepción de la relación entre lo lógico y lo histórico tiene que serle necesariamente extraña a Marx. Engels, sin embargo, permanece más cerca de esta forma hegeliana de entender la relación entre el orden lógico y el histórico. D. Riedel señala que la distinta recepción de Hegel por parte de Marx y Engels es la causa de toda una serie de importantes divergencias en sus concepciones, y que es asimismo lo que está a la base de las diferencias en la crítica a Hegel por parte de ambos: “Los distintos planteamientos de la crítica a Hegel de Marx y de Engels no son el fundamento, sino más bien la forma de manifestación de las distintas vías de su *recepción* de Hegel”¹⁵⁶.

Esto ha determinado también la respectiva comprensión de la dialéctica de Marx y Engels, en la que ambos se remiten a Hegel. Pero dado que entendieron de manera distinta el núcleo constitutivo del idealismo hegeliano, así como aquello en lo que consistía la “mistificación” que experimentaba la dialéctica en la filosofía de Hegel, llegaron también a una concepción fundamentalmente distinta de la dialéctica.

¹⁵⁵ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, op. cit., 1986, p. 49

¹⁵⁶ Cf. D. Riedel, *Hegel ...Bedürfnis, Arbeit. Differenzen im Hegelverständnis von Marx und Engels*, en: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 1994. Quellen und Grenzen von Marx' Wissenschaftsverständnis*, Hamburg, 1994, p. 13

2.3. Dialéctica objetiva y dialéctica subjetiva

Como sabemos por sus propias declaraciones, Marx tenía el propósito de escribir un tratado sobre la dialéctica tras finalizar su obra de crítica de la economía política: “Cuando me haya desembarazado de la carga de la economía, escribiré una «dialéctica». Las leyes correctas de la dialéctica están ya contenidas en Hegel, pero en una forma mística. Hay que deshacerse de esta forma”¹⁵⁷. Las reiteradas afirmaciones de Marx al respecto le hicieron pensar a Engels que encontraría este escrito sobre la dialéctica en el legado de Marx: “Se trata sobre todo de un compendio de la dialéctica que Marx siempre quiso elaborar. Pero nos ocultaba permanentemente el estado de su trabajo”¹⁵⁸. Ciertamente Marx nunca había llegado a escribir este texto sobre la dialéctica, y las esperanzas de Engels de encontrar dicho manuscrito en su legado se vieron frustradas.

La ausencia de una tematización explícita de la dialéctica por parte de Marx ha tenido como consecuencia que la tradición marxista haya basado su interpretación fundamentalmente en los planteamientos de Engels. Como indica P. Anderson: “El carácter latente y parcial de la producción filosófica de Marx ha sido compensado por los escritos tardíos de Engels, sobre todo por el *Anti-Dühring*, para sus sucesores inmediatos”¹⁵⁹.

Lo que Engels entiende por “dialéctica” aparece expuesto de la manera más precisa en el *Anti-Dühring*. Aquí sostiene Engels que la dialéctica es

“la ciencia de las leyes generales del movimiento y el desarrollo de la naturaleza, la sociedad humana y el pensamiento”¹⁶⁰

Por lo tanto, lo que Engels entiende por dialéctica no se limita sólo al pensamiento, sino que ésta también se extiende al desarrollo de procesos reales. Y de hecho, Engels sostiene que el pensamiento es dialéctico porque es el *reflejo* de la dialéctica que domina en la naturaleza, tal y como expone con toda claridad en *Dialéctica de la naturaleza*:

“La dialéctica llamada *objetiva* domina en toda la naturaleza, y la llamada dialéctica subjetiva, el

¹⁵⁷ Carta de Marx a Dietzgen del 9/5/1968, MEW 32, p. 547

¹⁵⁸ Carta de Engels a Lawrow del 2/4/1883, MEW 36, p. 3

¹⁵⁹ P. Anderson, *Considerations on Western Marxism*, London, New Left Books, 1977, p. 59

¹⁶⁰ *Anti-Dühring*, MEW 20, p. 132

pensamiento dialéctico, es sólo el reflejo del movimiento por opuestos que rige en todos los ámbitos de la naturaleza”¹⁶¹

Engels considera que las leyes de la dialéctica pueden reducirse básicamente a tres: el paso de la cantidad a la cualidad y viceversa, la interpenetración de los opuestos y la negación de la negación¹⁶². Estas serían las leyes que regirían en última instancia, según Engels, en la naturaleza, la historia y el pensamiento humano.

En el prólogo a la edición de 1885 del *Anti-Dühring* habla Engels de la necesidad de “salvar la dialéctica consciente de la filosofía idealista alemana en la concepción materialista de la naturaleza y de la historia ... En la naturaleza se establecen las mismas leyes dialécticas del movimiento en la confusión de innumerables transformaciones que también en la historia dominan la aparente contingencia de los acontecimientos”¹⁶³. También aquí, pues, y no sólo en la *Dialéctica de la naturaleza*, Engels hace explícita su concepción de la dialéctica en términos de “dialéctica real”, como una ley del movimiento de procesos reales (naturales o históricos), a la cual queda subordinada la dialéctica del pensamiento¹⁶⁴.

El otro texto de Engels que, junto con el *Anti-Dühring*, ha marcado de manera fundamental la comprensión del significado de la dialéctica materialista ha sido *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Engels dedicó este libro no sólo a exponer de forma resumida los aspectos fundamentales de “la nueva concepción del mundo” que ya había desarrollado con más amplitud en el *Anti-Dühring*, sino también a explicar el proceso de surgimiento de la misma. Aquí señala que le pareció “cada vez más necesaria una breve y resumida explicación de nuestra relación con la filosofía

¹⁶¹ *Dialektik der Natur*, MEW 20, p. 481. L. Colletti ha puesto de manifiesto que esta “dialéctica de la naturaleza” de Engels, que pretende ser la inversión materialista de la dialéctica idealista hegeliana, en realidad no es otra cosa que una reproducción de dicha dialéctica en términos mecanicistas: “No sólo el sistema de Hegel contiene una *Filosofía de la naturaleza* que es enteramente idéntica a la *Dialéctica de la Naturaleza* de Engels, sino que toda la filosofía de Hegel se basa en la «dialéctica de la materia», dialéctica de las cosas y de lo finito”, de modo que la operación de Engels no consiste en otra cosa que en “una transcripción mecánica de la filosofía de Hegel” (L. Colletti, *Ideología y sociedad*, op. cit., p. 177).

¹⁶² Cf. *Dialektik der Natur*, MEW 20, p. 348

¹⁶³ *Anti-Dühring*, MEW 20, p. 10-11

¹⁶⁴ Esta manera de plantear las cosas de Engels respecto a la dialéctica es, precisamente, la manera de no salir de Hegel; pues lo que éste no pretendía en ningún caso es que la dialéctica fuese meramente una dialéctica de nuestro pensar. A este respecto indica Gadamer: “En el poder del espíritu opera la estructura de la dialéctica, que como la constitución universal del ser (*die universale Verfassung des Seins*), rige también la esencia histórica del hombre, y de la que Hegel ha dado en su «Lógica» una explicación sistemática” (H.-G. Gadamer, *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971, p. 89).

hegeliana, nuestro punto de partida y nuestra separación de él”¹⁶⁵. Al hablar Engels de “nuestra relación con Hegel” está planteando un acuerdo común en lo esencial por lo que se refiere a dicha relación, cuando en realidad la comprensión que ambos tenían de la filosofía hegeliana y de su relación con ella difería en aspectos fundamentales, como trataré de mostrar a continuación. Pero la confusión introducida por Engels en la exposición de “nuestra relación con Hegel” se impuso en el marxismo ortodoxo, de modo que el método de Marx ha sido comprendido predominantemente a partir de la caracterización de Engels. A este origen, que no se limita al *Anti-Dühring*, ha señalado Habermas en su estudio sobre las principales corrientes del marxismo: “El fundamento de esta ortodoxia se encuentra en la reinterpretación y ampliación que realizó Engels, y no sólo con el «Anti-Dühring», de la teoría de la sociedad concebida por Marx”¹⁶⁶.

En efecto, ha sido la interpretación de la dialéctica de Engels la que ha dominado en el marxismo tradicional, y ha pasado a formar parte de prácticamente todos los libros “introdutorios” al marxismo, imputándole a Marx a partir de aquí el sostener dicha concepción. El resultado es que aquello que suele entenderse bajo el rótulo de “materialismo dialéctico” dentro del marxismo tradicional responde en general a la posición de Engels, pero no a la de Marx¹⁶⁷.

En *Ludwig Feuerbach* explica Engels aquello en lo que consiste la “inversión materialista de la dialéctica hegeliana”. Señala que “Hegel no fue simplemente dejado de lado; por el contrario, se anudó a su método dialéctico. Pero este método era inutilizable en su forma hegeliana. En Hegel la dialéctica es el autodesarrollo del

¹⁶⁵ *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, MEW 21, p. 264

¹⁶⁶ J. Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, op. cit., p. 394

¹⁶⁷ Dado que el término “materialismo dialéctico”, tal y como se ha venido usando tradicionalmente, no tiene nada que ver con Marx, que además tampoco utilizó jamás dicho término, no lo usaré en ningún momento del presente trabajo para referirme a Marx, sino a la concepción que se desarrolló dentro de la tradición marxista a partir de los escritos tardíos de Engels. A este respecto, cuando J. Hyppolite dice que “el *materialismo dialéctico*, fórmula de Marx y de Engels que nos parece, en ella misma, bastante oscura e incluso contradictoria en un cierto sentido” (*Études sur Marx e Hegel*, op. cit., p. 110), lleva razón, a nuestro parecer, por lo que se refiere a la segunda parte de su afirmación, pero se equivoca, como tantos intérpretes de su época, en la referencia histórica de la primera parte de la misma: ni Marx, ni tampoco Engels, llegaron a utilizar nunca la expresión “materialismo dialéctico” (si bien Engels sí habló de “dialéctica materialista”, una fórmula que se puede considerar igualmente “oscura” y “contradictoria”). Tampoco son correctas, pues, precisiones como la de N. Bobbio, que afirma que en lo “referente al nombre con que actualmente se designa la filosofía de Marx, «materialismo dialéctico», hay que anotar que esta expresión no es de Marx, sino de Engels» (*La dialéctica en Marx*, op. cit., p. 254). El término “materialismo dialéctico” fue usado por primera vez por Josef Dietzgen en 1887 en su escrito *Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie*, y su uso se hizo extensivo dentro del marxismo a partir de la sistematización del mismo que llevaron a cabo primero Plejanov y después Lenin, convirtiéndose así en la expresión canonizada para designar la “filosofía marxista”. Para el origen del término, véase la entrada “*dialektischer Materialismus*” en: W. F. Haug (ed.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, op. cit., vol. 2, p. 693 y ss.

concepto”, y para Engels este autodesarrollo del concepto significa que “en Hegel es el desarrollo dialéctico que aparece en la naturaleza y en la historia” nada más que “la copia (*Abklatsch*) del automovimiento del concepto que le precede desde la eternidad, no se sabe dónde, pero en cualquier caso independientemente de todo cerebro humano pensante”¹⁶⁸. A partir de esta caracterización de la dialéctica hegeliana, establece Engels por contraposición a ella lo que denomina la “dialéctica materialista” (una expresión ésta que Marx nunca llegó tampoco a utilizar):

“Había que abandonar esta ilusión ideológica. Nosotros comprendíamos los conceptos de nuestra cabeza materialistamente como las imágenes (*Abbilder*) de las cosas reales, en vez de comprender las cosas reales como imágenes (*Abbilder*) de este o aquel nivel del concepto absoluto. Con ello se reduce la dialéctica a la ciencia de las leyes generales del movimiento tanto del mundo exterior como del pensamiento humano – dos series de leyes que son idénticas según la cosa, pero diferentes según la expresión en tanto que la cabeza humana las puede aplicar con conciencia, mientras que en la naturaleza y hasta ahora en gran parte de la historia humana se establecen de modo inconsciente. Pero con ello se convirtió la dialéctica de los conceptos simplemente en el reflejo (*Reflex*) consciente del movimiento dialéctico del mundo real”¹⁶⁹

El núcleo de la crítica de Engels está en la *duplicación* que considera que existe en Hegel entre el autodesarrollo del concepto, por un lado, y lo que constituye sólo la copia de ello, el desarrollo del mundo real. Frente a ello, afirma que “nosotros comprendíamos los conceptos de nuestra cabeza materialistamente como las imágenes de las cosas reales”, invirtiendo el sentido de la causalidad entre ambos órdenes. De este modo determina Engels lo esencial de la “inversión materialista de la dialéctica hegeliana”, y concluye diciendo que “con ello la dialéctica hegeliana, que estaba de cabeza, fue colocada de nuevo sobre sus pies”¹⁷⁰. Con esta declaración entronca Engels con las conocidas palabras de Marx en el Epílogo a la segunda edición de *El Capital*, donde afirma que en Hegel la dialéctica está “de cabeza” y que es necesario “invertirla”¹⁷¹. Engels pretende haber expuesto así la inversión de la dialéctica hegeliana mencionada por Marx, y así ha sido leído este texto predominantemente desde entonces.

Estos planteamientos, como se ha señalado, pretenden recoger lo fundamental de la comprensión de la dialéctica que Engels había expresado en el *Anti-Dühring*. Aquí

¹⁶⁸ *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, MEW 21, p. 292

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 292-293

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 293

¹⁷¹ Cf. *Das Kapital*, MEW 23, p. 27

había definido “la dialéctica como forma suprema del pensamiento”¹⁷², marcando la separación con respecto a Hegel en términos en los que también se alude claramente a los que había utilizado Marx en el Epílogo a la segunda edición de *El Capital*:

“Hegel era idealista, es decir, para él los pensamientos de su cabeza no valían como imágenes más o menos abstractas de las cosas y de los procesos reales, sino al revés, para él valían las cosas y su desarrollo sólo como imágenes realizadas de la «idea» que de algún modo existe antes del mundo. Con ello todo estaba puesto de cabeza”¹⁷³

Esta caracterización parece muy similar, en principio, a la que da Marx en el mencionado Epílogo. Pero Marx no afirma allí en ningún momento que el idealismo de Hegel consistiera en que los pensamientos no valieran como imágenes abstractas de los procesos reales, y la inversión a la que se refiere Marx en el pasaje que Engels cree estar reproduciendo no es, por tanto, la de dicha relación del pensamiento con los procesos reales.

Para plantear la diferencia fundamental que existe entre el planteamiento de Marx y el de Engels es conveniente considerar brevemente cómo establece Engels la génesis de la “nueva concepción del mundo” que supuestamente habrían elaborado él y Marx. Señala que para aclarar “nuestra relación con Hegel” es preciso recurrir “a Feuerbach, que en algunos aspectos constituye el miembro intermedio entre la filosofía hegeliana y nuestra concepción”¹⁷⁴. Lo fundamental de la posición teórica de Feuerbach lo resume Engels en los siguientes términos: “La materia no es un producto del espíritu, sino que el espíritu mismo es sólo el punto supremo de la materia. Esto es naturalmente puro materialismo”¹⁷⁵.

Engels pretende, por un lado, siguiendo a Feuerbach, establecer la prioridad de lo material sobre lo espiritual, impugnando la pretensión hegeliana del automovimiento del concepto y remitiendo los conceptos a la mente humana; por otro lado, Engels mantiene la pretensión de determinar como “dialéctico” el desarrollo de los procesos reales que tienen lugar independientemente de la mente humana, esto es, afirmar una “dialéctica objetiva”¹⁷⁶. De este modo invierte la prioridad de los dos niveles de

¹⁷² *Anti-Dühring*, MEW 20, p. 19

¹⁷³ *Ibid.*, p. 23

¹⁷⁴ *Ludwig Feuerbach*, MEW 21, p. 292

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 277

¹⁷⁶ Esto último es algo que nunca pretendió Feuerbach. Cuando él da una determinación de la “verdadera dialéctica”, lo hace de modo reactivo, por así decir, al solipsismo hegeliano: “La verdadera dialéctica no es un monólogo del pensador solitario consigo mismo, es un diálogo entre el yo y el tú” (*Grundsätze der*

movimiento que él entiende que hay en Hegel. Para Engels está, por un lado, el movimiento dialéctico del mundo real – dialéctica objetiva –, que se da antes e independientemente del proceso de pensamiento en la mente humana; y por otro lado, el movimiento de los conceptos en la conciencia humana – dialéctica subjetiva –, que no es más que una reproducción especular del movimiento real en el pensamiento. Por lo tanto, la dialéctica de los conceptos no es más que el resultado de la dialéctica real, precisamente lo contrario, según Engels, de lo que ocurre en Hegel, y de ahí resultaría la diferencia fundamental entre el idealismo hegeliano y el materialismo de Marx y Engels.

Lo que se puede constatar aquí, en primer lugar, es que al recurrir Engels a Feuerbach para exponer la concepción materialista, cae precisamente bajo la crítica de Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*: “Feuerbach parte del hecho de la enajenación religiosa, de la duplicación del mundo en uno religioso y otro mundano. Su trabajo consiste en reducir el mundo religioso a su fundamento humano”¹⁷⁷. Pero Feuerbach, y aquí la crítica de Marx, no llega a “explicar” la duplicación en un mundo representado y un mundo real. Engels, por su parte, parte de la duplicación del mundo en uno conceptual y otro real, invirtiendo la preeminencia que según él tienen en Hegel, y reduciendo de este modo el mundo conceptual al mundo real. Pero Engels no explica en ningún momento tal duplicación.

Como se ha indicado más arriba, los términos en los que Marx establece su diferencia con Hegel son distintos a los de Engels en un aspecto fundamental. Marx afirma que “para Hegel el proceso del pensar, al que llega a convertir, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real”¹⁷⁸. En la caracterización de Engels falta el paso intermedio, que es el que determina que para Hegel el pensamiento sea “el demiurgo de lo real”: el hecho de que Hegel transforma en “un sujeto autónomo” el proceso del pensar. Lo que está implícito en esta transformación del pensamiento en un sujeto independiente es el olvido por parte de Hegel de los *supuestos reales* del pensamiento, que es lo que le permite a Hegel concebir un *pensamiento sin supuestos*.

Philosophie der Zukunft (§ 64), op. cit., p. 339). Lo que ciertamente no es más que una caracterización trivial, que no va más allá de la pura etimología del término. Feuerbach no tiene ningún interés en apropiarse la dialéctica hegeliana, su único interés en este sentido es la crítica de dicha dialéctica como elemento consustancial de la filosofía idealista de Hegel.

¹⁷⁷ *Thesen über Feuerbach*, MEW 3, p. 6

¹⁷⁸ *Das Kapital*, MEW 23, p. 27

Y es aquí donde incide la crítica de Marx y a partir de donde se puede establecer la diferencia fundamental que separa a ambos.

Por otro lado, Marx no afirma que el movimiento del mundo real sea para Hegel una “copia”, “imagen” o “reflejo” del automovimiento del concepto, que son los términos utilizados sistemáticamente por Engels para caracterizar dicha relación. Lo que Marx afirma es que lo real “constituye sólo su manifestación externa (*seine äußere Erscheinung*)”. A esta afirmación hay que remitir como análoga la de la *Introducción* del 57, en la que Marx critica la “ilusión” hegeliana de “concebir lo real como resultado del pensamiento ... que se mueve a partir de sí mismo”, y subraya que el movimiento del pensamiento no es en ningún caso “el proceso de génesis” de lo real¹⁷⁹. Frente a ello, Marx declara en el Epílogo a *El Capital* que “para mí, a la inversa, lo ideal no es nada más que lo material transpuesto y traducido en la mente humana”. Marx contrapone así su concepción a la de Hegel. Y para no confundir esta contraposición con la de Engels, como ha hecho usualmente la tradición marxista, hay que tener presentes los términos de la misma: a lo que Marx está contraponiendo su afirmación es a la determinación de la idea en Hegel como “un sujeto autónomo”, y que como tal deviene “el demiurgo de lo real, lo cual constituye sólo su manifestación externa”. Con las palabras “no es nada más que (*ist ... nichts anders als*)”, Marx está limitando su posición de la pretensión hegeliana de ausencia de supuestos de la idea, y estableciendo la prioridad de lo material, que constituye el fundamento de lo ideal. De este modo, Marx establece que lo ideal no se constituye en ningún momento para él en un “sujeto autónomo”, que no se fundamenta a sí mismo, sino que está *subordinado* a la realidad material que *reproduce*.

Pero además de estas diferencias en la caracterización de la dialéctica de Marx con respecto a la de Engels, hay que tener en cuenta el contexto en el que tienen lugar dichas afirmaciones. Marx no está estableciendo una teoría general del mundo, sino simplemente el *método científico* que utiliza en su obra. Marx habla de *su* método dialéctico y éste es un método para exponer la “ley económica de movimiento de la sociedad moderna”¹⁸⁰. Ciertamente se trata de una pretensión muy limitada en relación a la concepción global del mundo a la que aspira Engels. Pero al menos se trata de un

¹⁷⁹ Cf. apartado 2.1.2, donde se discute el significado de esta crítica de Marx a Hegel.

¹⁸⁰ *Das Kapital*, MEW 23, p. 15. Este aspecto se subraya reiteradamente en el estudio colectivo sobre el método de Marx *Das “Methodenkapitel” von Karl Marx*: “Marx restringe la comprensión del método según su ámbito, esto es, lo remite explícitamente al objeto de la economía política como disciplina de la «ciencia social e histórica»” (op. cit., p. 27). “Es en primer lugar un determinado modo de proceder en la elaboración y exposición crítica de los fenómenos de la sociedad burguesa ... es la elaboración teórica de la realidad económica de la sociedad burguesa” (ibid.).

método para explicar algo, mientras que la dialéctica, tal y como la concibe Engels, no sirve para explicar nada.

Por consiguiente, la crítica de Marx al idealismo hegeliano le lleva a la comprensión del proceso de conocimiento entendido materialistamente, esto es, la afirmación de la prioridad de lo material frente a lo ideal le conduce a buscar las conexiones internas del objeto, de modo que pueda ser reconstruido teóricamente. Mientras que para Engels el materialismo significa la primacía de lo material sobre el pensamiento, para Marx significa fundamentalmente la *dependencia de la conciencia respecto de las condiciones sociales*. Y su crítica al idealismo está centrada en olvido de este presupuesto fundamental de toda forma de pensamiento.

Frente a ello, la crítica de Engels le lleva a interpretar lo que en Hegel es el desarrollo de la idea como un desarrollo de procesos reales. Lo que de este modo establece no son los elementos fundamentales de un método de comprensión de la realidad social, sino una *Weltanschauung*, una concepción global del mundo en su totalidad. Como indica Steinvorth, Engels “ha adquirido su comprensión de la dialéctica de Hegel, al igual que Marx. Pero lo que a él le interesaba de la dialéctica de Hegel y lo que vio como su núcleo racional era algo distinto de lo que le interesó a Marx y vio como su núcleo racional”¹⁸¹.

En efecto, para obtener el “núcleo racional” de la dialéctica, Engels considera que hay que transponer lo que en Hegel es el desarrollo del concepto al desarrollo de procesos reales. Esta crítica a Hegel, que tiene su base en la crítica de Feuerbach, a partir de la cual deriva Engels un modelo de ruptura total, determina su comprensión del materialismo: considera que a partir de la respuesta que se dé a la “pregunta suprema de toda filosofía”, “la pregunta por la relación entre el pensamiento y el ser, el espíritu y la naturaleza”¹⁸² es posible dividir “a los filósofos en dos grandes grupos”, idealistas y materialistas: “Aquéllos que afirman la originariedad del espíritu frente a la naturaleza, por tanto, que aceptan en última instancia una creación del mundo del tipo que sea – y esta creación es a menudo en los filósofos, por ejemplo, en Hegel, mucho más intrincada e imposible que en el cristianismo –, constituyen el grupo del idealismo. Los otros, los que ven la naturaleza como lo originario, pertenecen a las distintas escuelas

¹⁸¹ U. Steinvorth, *Eine analytische Interpretation der Marxschen Dialektik*, Meisenheim, Anton Hain, 1977, p. 44

¹⁸² *Ludwig Feuerbach*, MEW 21, p. 275

del materialismo”¹⁸³. Pero la “pregunta fundamental de la filosofía”, de la que Engels habla en *Ludwig Feuerbach*, ya no es la pregunta fundamental del pensamiento de Marx¹⁸⁴.

Engels, en su concepción de la dialéctica, al afirmar la prioridad de lo material sobre lo espiritual, está obligado a referir la dialéctica a la materia, que habita en ella originariamente, con independencia de toda forma de pensamiento. Pero con ello, la dialéctica se convierte en un término completamente vaciado de sentido.

El origen de esta crítica se remonta a Lukács, que fue el primero que separó las concepciones de Marx y Engels respecto a la cuestión de la dialéctica. Lukács puso de manifiesto que en la concepción de la dialéctica de Engels estaba ausente la relación entre sujeto y objeto como elemento constitutivo de la dialéctica. Señaló que en esta concepción objetivista de la dialéctica desaparece por completo la mediación subjetiva del objeto, y la dialéctica queda así reducida a un puro mecanicismo objetivo, frente al cual el sujeto se limita a asumir una posición meramente contemplativa¹⁸⁵.

De la naturaleza tal y como quiere comprenderla Engels, como algo originario e independiente del pensamiento humano, se puede decir que se dan oposiciones de momentos exteriores unos otros, que tiene lugar una acción recíproca entre los distintos momentos, pero no que se da una contradicción dialéctica, al menos si los términos tienen que conservar algún sentido. La dialéctica objetiva que postula Engels no puede reconciliarse con su concepción materialista.

Para fundamentar su comprensión de la dialéctica materialista, Engels remite al ejemplo de la planta que Hegel ha utilizado en la *Fenomenología del Espíritu*. Pero para Hegel se trata de la ejemplificación de un proceso racional. Hegel concibe la naturaleza como logos inmerso en la materialidad, pero este planteamiento le está vedado a Engels dada su posición materialista. Lo que Hegel entiende por dialéctica alude a la constitución racional de lo real. Como señala A. Schmidt, “una dialéctica en cierto modo «presubjetiva» es posible en la Lógica hegeliana porque en el curso de la cosa la

¹⁸³ Ibid.

¹⁸⁴ Martínez Marzosa ha puesto de manifiesto en este sentido que mientras que Marx dedicó todo su esfuerzo teórico en su época de madurez a desarrollar el proyecto de una “crítica de la economía política”, que es la forma que “hace adoptar a su filosofía”, Engels, por su parte, “siguió bajo el signo de una «filosofía» genérica, de carácter convencional, «filosofía» que él atribuye a Marx, porque, en efecto, se nutre de aspectos de los escritos de juventud, pero pretendiendo dar una salida de tinte «científico», vagamente positivista, al caudal problemático allí contenido” (*La filosofía de “El Capital” de Marx*, op. cit., p. 21).

¹⁸⁵ Cf. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, op. cit., p. 172 y ss.

«lógica del ser» *se muestra* como mediada por la de la «esencia» y, finalmente, por la del «concepto», la naturaleza pasa (*übergeht*) al espíritu, la objetividad a la total subjetividad, lo que naturalmente no puede hacer el materialismo de Engels”¹⁸⁶.

En efecto, en Hegel sí tiene sentido hablar de “dialéctica real”, porque para él la filosofía es la comprensión del proceso del logos, que a partir de su exteriorización en la naturaleza, se aprehende progresivamente como espíritu subjetivo primero, objetivo después, y finalmente como espíritu absoluto retorna a sí mismo y permanece cabe sí en lo otro de sí. Para Hegel coinciden lo real y lo racional, porque opera la traducción de lo real a la forma del pensamiento. Lo real es lo que se revela en el pensamiento como saber absoluto de la totalidad del proceso del logos.

El materialismo de Engels, que quiere presentarse como la inversión del idealismo hegeliano impugnando el carácter originario del logos y estableciendo su total subordinación a la realidad material, se ve obligado a afirmar como lo originario una “dialéctica de los hechos”, que atribuye tanto al mundo natural como al mundo histórico, y establece que los dos ámbitos están sometidos por igual a leyes dialécticas. La dialéctica del pensamiento sería sólo un “reflejo” de dicho “desarrollo fáctico”. En relación a Marx, hay que señalar, en primer lugar, que no ha hablado en ningún sitio de nada parecido a una dialéctica de los hechos y, en segundo lugar, que en su comprensión del proceso de conocimiento no tiene cabida la consideración del pensamiento como un simple reflejo de lo fáctico. Pero esto no fue tenido en cuenta por el marxismo tradicional, que asumió los planteamientos de Engels como la auténtica concepción “marxista”. A este respecto ha indicado D. Riedel que “con ello se desarrolló, debido a la simpatía merecida y a la autoridad que había adquirido Engels dentro del movimiento obrero, un límite a la recepción de Marx. Permitió que décadas después, la «concepción del mundo de Marx» se transformara en el sistema unitario, cerrado sobre sí, de la teoría científica de Marx, Engels y Lenin”¹⁸⁷.

Ciertamente, a partir de la comprensión engelsiana de la dialéctica como ley del movimiento de procesos reales, ya sea naturales o históricos, por tanto, como dialéctica objetiva, a partir de la cual se constituye la dialéctica subjetiva como el reflejo en el pensamiento humano del movimiento dialéctico que domina todo lo real, ha derivado el marxismo ideológico su comprensión de la dialéctica. Pero hay una diferencia

¹⁸⁶ A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, op. cit., p. 56

¹⁸⁷ D. Riedel, *Hegel ...Bedürfnis, Arbeit. Differenzen im Hegelverständnis von Marx und Engels*, en: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge* 1994, Hamburg, p. 6

fundamental: Engels comprendía que con esta concepción general no se puede entender nada en particular de los procesos reales, mientras que en el marxismo ideológico se consideró como una teoría para explicar todo lo real. En efecto, si bien Engels establece una teoría general en la que se pueden subsumir todos los ámbitos del ser, tiene claro que la comprensión de los fenómenos concretos requiere un estudio empírico pormenorizado de los mismos. En este sentido observa en el *Anti-Dühring* sobre la negación de la negación, que ha determinado como el núcleo mismo de la dialéctica, que es “una ley del movimiento de la naturaleza, de la historia y del pensamiento extremadamente general, y precisamente por ello extremadamente importante y de amplísimo efecto”, pero que, por otra parte, “se entiende de por sí que no digo absolutamente nada respecto al proceso de desarrollo *particular*, por ejemplo, del proceso que recorre el grano de cebada desde la germinación hasta la muerte de la planta, si digo que es la negación de la negación”, de lo que Engels concluye que “si digo de todos estos procesos que son la negación de la negación, los agrupo a todos ellos bajo esta ley del movimiento, y precisamente por eso me pasan desapercibidas las particularidades de cada uno de estos procesos especiales en su individualidad”¹⁸⁸.

Pero ciertamente esta dimensión del planteamiento de Engels no caló en el marxismo ideológico, que se limitó a tomar la concepción mecánica de la dialéctica como un conjunto de leyes que determinan en el curso de la naturaleza, la historia y el pensamiento, convirtiendo la dialéctica en un formalismo vacío de contenido a partir del cual explicar el desarrollo de todo lo real y entendiendo que el pensamiento se limita a reflejar el movimiento dialéctico de la realidad exterior.

Lenin desarrolló esta concepción en *Materialismo y empiriocriticismo*, que se presenta ya tipificada con el rótulo de “materialismo dialéctico”, e instituye una teoría del reflejo según la cual el pensamiento se limita a reproducir pasivamente la realidad exterior a él. Entiende el materialismo como la afirmación de la prioridad de lo real entendido como un sustrato material del que depende toda forma de pensamiento: “El materialismo: reconocimiento de los «objetos en sí» o fuera de la mente; las ideas y las sensaciones son copias o reflejos de estos objetos”¹⁸⁹. Lenin establece que la “teoría del conocimiento del materialismo dialéctico” parte de la comprensión de “la materia como

¹⁸⁸ *Anti-Dühring*, MEW 20, p. 131

¹⁸⁹ V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, Madrid, Ayuso, 1974, p. 17

lo primario y considera como lo secundario la conciencia, el pensamiento”¹⁹⁰. Opone el carácter dinámico del “materialismo dialéctico” al carácter estático del “materialismo metafísico”, afirmando que “la admisión de elementos inmutables cualesquiera, de la «inmutable esencia de las cosas», etc., es un materialismo metafísico, es decir, antidialéctico”¹⁹¹. Frente a este materialismo metafísico, “el materialismo dialéctico insiste ... sobre la transformación de la materia en movimiento de un estado a otro”¹⁹².

Esta concepción pasó a constituir el núcleo del marxismo ortodoxo, que a nivel epistemológico no es más que un realismo ingenuo que considera el conocimiento como reflejo especular de la realidad, que entiende la naturaleza como una mecánica de fuerzas naturales y la historia como determinada por una “dialéctica” de fuerzas productivas y relaciones de producción.

La incompatibilidad del materialismo así entendido y de la dialéctica fue señalada con rotundidad por K. Korsch en los siguientes términos:

“Desde luego, un materialismo semejante, que parte de la idea metafísica de un ser absolutamente dado, a pesar de todas las aseveraciones formales, en realidad ya no es una concepción *dialéctica* ... Cuando Lenin y los suyos trasladan la dialéctica unilateralmente al objeto, a la naturaleza y a la historia, y designan el conocimiento como mero reflejo e imagen pasiva de este ser objetivo en la conciencia subjetiva, destruyen de hecho cualquier relación dialéctica entre el *ser* y la *conciencia*”¹⁹³

En un sentido similar se expresó Merleau-Ponty al afirmar que “la ortodoxia marxista” se limita a “situar en el objeto, en el ser, lo que no es capaz de residir allí: la dialéctica”¹⁹⁴.

Estas posiciones críticas y otras semejantes pasaron a constituir algunas de las principales corrientes del marxismo occidental, mientras que la concepción de la dialéctica dividida en una dialéctica objetiva, que rige todos los procesos reales, y en una dialéctica subjetiva de la conciencia, que es simplemente el reflejo de la dialéctica real, quedó canonizada en el Diamat, en el “materialismo dialéctico” instituido por Stalin como fundamento ideológico del socialismo de Estado, como la concepción vinculante del marxismo ortodoxo, la cual fue exportada desde la Unión Soviética como

¹⁹⁰ Ibid., p. 37

¹⁹¹ Ibid., p. 251

¹⁹² Ibid., p. 252

¹⁹³ K. Korsch, *Marxismus und Philosophie*, Frankfurt a. M., Europäische Verlaganstalt, 1975, p. 62

¹⁹⁴ M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1961, p. 89

la doctrina oficial del marxismo¹⁹⁵.

La completa degradación teórica que experimentó a partir de aquí la concepción de la dialéctica puede constatarse a través de una simple referencia a la autocomprensión estandarizada del materialismo dialéctico en el marxismo-leninismo. En el artículo “*dialektischer Materialismus*” del *Marxistisch-Leninistisches Wörterbuch der Philosophie* se dice: “Las dos partes integrantes fundamentales del materialismo dialéctico son el materialismo y la dialéctica, que se penetran mutuamente y forman una unidad inseparable ... El *materialismo dialéctico* es la teoría filosófica de la materialidad del mundo, de la relación entre la materia y la conciencia; la *dialéctica materialista* es la teoría filosófica de la conexión, del movimiento y del desarrollo del mundo”¹⁹⁶.

Queda así caracterizada la dialéctica en su versión materialista como una doctrina universal del ser, sometido en todos sus ámbitos a la determinación de las omnicomprendivas “leyes dialécticas”, y en lo que se refiere a la denominada “relación entre la materia y la conciencia”, ésta se limita a ser una copia pasiva del movimiento de esa realidad material. No consideramos necesario extendernos más en esta comprensión de la dialéctica del marxismo ideológico, que ciertamente es la que ha experimentado una mayor generalización, pero como ha quedado suficientemente puesto de manifiesto, está completamente vacía de contenido, y es totalmente ajena al pensamiento de Marx.

Y por estas mismas razones tampoco consideramos necesario ocuparnos de aquellos autores que critican *en* Marx esta concepción de la dialéctica, como es el caso paradigmático de K. Popper, cuya crítica de la dialéctica no sólo ha servido como modelo a un gran número de críticas al pensamiento de Marx, sino que también ha constituido en ocasiones un punto de referencia para el marxismo analítico. En su estudio dedicado a la dialéctica afirma Popper: “La combinación entre materialismo y dialéctica me parece más perversa aún que el idealismo dialéctico”, a lo que añade: “Estas observaciones se refieren especialmente al «materialismo dialéctico» desarrollado por Marx”¹⁹⁷. Este autor sostiene, por tanto, no sólo que Marx ha fundado el “materialismo dialéctico”, sino que además lo ha “desarrollado”, lo cual ciertamente

¹⁹⁵ En la codificación ideológica establecida por Stalin, el “materialismo histórico” no es más que el resultado de aplicar a la historia las “leyes dialécticas” universales que gobiernan el desarrollo de la realidad en todos sus niveles.

¹⁹⁶ Klaus, G.; Buhr, M. (eds.): *Marxistisch-Leninistisches Wörterbuch der Philosophie*, op. cit., p. 685

¹⁹⁷ K. Popper, *Was ist Dialektik?*, en: E. Topitsch (ed.), *Logik der Sozialwissenschaften*, Köln, Kiepenheuer & Witsch, 1972, p. 283

no es más que una aseveración que no fundamenta en ningún momento. Como puede verse a lo largo del texto, la caracterización de Popper está referida sistemáticamente a la comprensión de la dialéctica materialista del marxismo ideológico, y en base a ella invierte su tiempo en demostrar la falta de cientificidad de dicha concepción¹⁹⁸. Como ha quedado dicho anteriormente, en la misma medida en que esta concepción es ajena al pensamiento de Marx, lo es igualmente la crítica de Popper y otras semejantes que se limitan a imputarle a Marx esta comprensión de la dialéctica.

En los próximos apartados nos centraremos en los términos en que Marx establece la relación entre su método dialéctico y el de Hegel, nos confrontaremos después con la interpretación de dicha relación que realiza el marxismo hegeliano, y daremos finalmente una caracterización de lo que consideramos que constituye el lugar de confluencia de las concepciones de ambos pensadores.

¹⁹⁸ Cf. *ibid.* p. 284 y ss. El vaciamiento de sentido operado ya por el marxismo-leninismo le simplifica considerablemente el trabajo a Popper en este sentido. Pero en otro caso a este autor no le hubiese costado demasiado esfuerzo crearse un adversario a la medida de sus objeciones, como puede verse en su crítica a la dialéctica de Hegel. A este respecto afirma Popper que la “dialéctica (en el sentido moderno, es decir, especialmente en el sentido en que Hegel usó la expresión) es una teoría que afirma que algo – especialmente el pensamiento humano– se desarrolla de un modo que está caracterizado por la denominada triada dialéctica: *tesis*, *antítesis* y *síntesis*” (*Was ist Dialektik?*, op. cit., p. 263). Y tras criticar esta concepción se pregunta: “¿Cómo ha superado Hegel la refutación kantiana del racionalismo? Muy fácil, a través de la constatación de que las contradicciones no tienen importancia ... Hegel concluye de acuerdo con su filosofía de la identidad que puesto que la razón se desarrolla, también el mundo tiene que desarrollarse, y que puesto que el desarrollo del pensamiento o de la razón es dialéctico, también el mundo tiene que desarrollarse en triadas dialécticas” (*ibid.*, p. 278). Frente a ello, el “materialismo dialéctico” de Marx constituye “la afirmación opuesta, que la realidad física se desarrolla dialécticamente” (*ibid.*, p. 283). En estas afirmaciones y otras semejantes se basa la “refutación” de Popper de la dialéctica.

2.4. La relación entre Hegel y Marx

El lugar clásico en que Marx se refiere explícitamente a su relación con la dialéctica hegeliana es el Epílogo a la segunda edición de *El Capital*. Hemos citado parcialmente estos textos en el apartado anterior. Ahora tenemos que analizarlos más detalladamente, para determinar en qué sentido caracteriza Marx la relación entre su método dialéctico y el de Hegel. Aquí Marx se declara “abiertamente discípulo de aquel gran pensador”, pero sostiene asimismo una distancia fundamental respecto a Hegel:

“Mi método dialéctico no sólo es distinto del de Hegel en su fundamento (*der Grundlage nach*), sino que es su contrario directo. Para Hegel el proceso del pensar, al que llega a convertir, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real, lo cual constituye sólo su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es nada más que lo material transpuesto y traducido en la mente humana (*das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle*)”¹⁹⁹

Como ya se discutió en el estudio de la *Introducción* del 57²⁰⁰, Marx no funda su posición materialista, por contraposición al idealismo hegeliano, considerando que el pensamiento sea sólo el reflejo abstracto de lo material en el sentido de una reproducción simple. Por conceptos como “trasposición” y “traducción” en el presente texto habrá que entender, pues, algo distinto de un simple reflejo especular de lo material en la mente humana, tal y como en principio podría entenderse desde una concepción meramente empirista del proceso de conocimiento. Para Marx, las abstracciones iniciales no son más que una representación caótica de un todo, y a partir de ellas se llega por descomposición analítica a abstracciones cada vez más sutiles, hasta que se alcanzan las determinaciones conceptuales más simples. El proceso científico consiste en derivar determinaciones cada vez más complejas a partir de esas determinaciones simples, de modo que al final se produce en el pensamiento una totalidad articulada de determinaciones complejas que reproduce la totalidad real, completamente distinta de la abstracción vacía que suponía la totalidad representada de partida. De este modo tiene lugar la producción de lo *concreto mental* que puede apropiarse en el pensamiento de lo *concreto real*. Pero Marx insiste en que esto no es el

¹⁹⁹ *Das Kapital*, MEW 23, p. 27

²⁰⁰ Cf. apartado 2.1

proceso de producción de lo concreto real, lo cual subsiste tanto antes como después fuera del pensamiento y constituye en todo momento el supuesto del mismo. A esto alude en el presente texto la frase de que “lo ideal no es nada más que lo material transpuesto y traducido en la mente humana”: lo material es para Marx el fundamento de lo ideal. Con ello está establecida la diferencia con Hegel “en su fundamento” (*der Grundlage nach*).

El hecho de que Marx diga que su método dialéctico es el “contrario directo” del hegeliano no puede significar, pues, que “comience” con lo material en el sentido de una reproducción directa de lo material o sensible en el pensamiento. La prioridad que Marx reivindica de lo material sobre lo ideal hay que entenderla en el sentido de que la ascensión de lo abstracto a lo concreto es sólo el modo de *apropiación* de la realidad concreta por el pensamiento, no su proceso de génesis, sino el proceso de génesis de su conocimiento, la forma de reproducirla como concreto de pensamiento. Y a lo largo de todo el proceso de conocimiento permanece dicha realidad como algo *independiente y exterior* al pensamiento²⁰¹.

A lo que Marx se está oponiendo es a la identificación hegeliana de lógico con lo ontológico, estableciendo así una concepción distinta de la realidad. Frente a la comprensión hegeliana de la esencia de lo real como una especie de lo lógico, Marx sostiene la prioridad de la realidad exterior frente al pensamiento, y la reproducción teórica de dicha realidad no es confundida en ningún momento con ella.

Para precisar en qué consiste esta oposición de Marx al idealismo hegeliano conviene tener presente la caracterización que hace Hegel del idealismo en la *Ciencia de la lógica*:

“La proposición *lo finito es ideal* (*das Endliche ideell ist*) constituye el *idealismo*. El idealismo de la filosofía no consiste más que en no reconocer lo finito como algo que es verdaderamente (*als ein wahrhaft Seiendes*) ... Una filosofía que atribuye a la existencia finita como tal un ser verdadero, último y absoluto (*Eine Philosophie, welche dem endlichen Dasein als solchem wahrhaftes, letztes, absolutes Sein zuschriebe*) no merece el nombre de filosofía”²⁰²

²⁰¹ En este sentido observa A. Schmidt que Marx acepta “la concepción hegeliana respecto del carácter concreto del concepto, que revela la plenitud de las relaciones del objeto, pero con la corrección esencial de que el concepto permanece vinculado a la conciencia cognoscente finita, por lo que no puede presentarse como «demiurgo de lo real». Para Marx, el «movimiento de las categorías» debe distinguirse estrictamente de la realidad reproducida por éstas” (*Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, op. cit., p. 117).

²⁰² Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, op. cit., p. 172

Es aquí donde, a mi entender, hay que llevar la verdadera confrontación entre Marx y Hegel, aquello por lo que el pensamiento de Marx es el “contrario directo” del hegeliano: Marx “atribuye a la existencia finita como tal un ser verdadero, último y absoluto”, una posición que, para Hegel, “no merece el nombre de filosofía”. Y efectivamente, desde aquí se entiende que Marx concibiese su liberación del idealismo como una liberación de la filosofía. El saber efectivo de la realidad social tenía que ser fundado, para Marx, en un terreno distinto. Y este terreno es lo que propiamente puede calificarse como *materialismo* frente al idealismo hegeliano, o dicho de otra manera, lo que propiamente puede calificarse como saber científico, como *ciencia*, frente a la comprensión hegeliana de la filosofía como la auténtica ciencia²⁰³.

El texto de Hegel continúa diciendo cosas que resultan relevantes en el presente contexto. Dice un poco más adelante que

“las cosas sensibles individuales están eliminadas (*aufgehoben*) como *ideales* en el principio, en el concepto, y aún más en el espíritu ... una vez lo ideal es lo concreto, lo que es verdaderamente, pero otra vez igualmente sus momentos son lo ideal, lo eliminado en ello, pero de hecho es sólo un único todo concreto (*in der Tat aber nur das eine konkrete Ganze ist*), del cual son inseparables los momentos”²⁰⁴

Hegel afirma aquí que “de hecho es sólo un único todo concreto” al cual pertenece lo sensible como un momento eliminado y, por tanto, hegelianamente hablando, conservado también. Y de un “único todo concreto” es justamente de lo que no se trata en ningún caso para Marx. Lo que hay, para Marx, son *dos* concretos: lo concreto real, por un lado, y lo concreto de pensamiento, por otro lado. Marx no admite ningún tipo de dialéctica que elimine lo sensible en el concepto y lo conserve simplemente como uno de sus momentos. Si el método de Marx es lo contrario del de Hegel, lo es precisamente no permitiendo que opere el mecanismo dialéctico de la *Aufhebung* hegeliana suprimiendo la diferencia real entre lo material, lo exterior al concepto, y el concepto mismo. Es en este sentido en el que se puede considerar que el método de Marx es el “contrario directo” del hegeliano²⁰⁵.

²⁰³ Althusser ha señalado a este respecto: “El problema de la relación entre Hegel y Marx me parece irresoluble en tanto que no se tome en serio este *desplazamiento* del punto de vista, en tanto que no se vea que esta *vuelta atrás* coloca a Marx en un dominio, en un terreno, que ya no es el de Hegel. Es a partir de este «*cambio de elemento*» como ha de plantearse la cuestión del sentido de lo tomado en préstamo de Hegel, de la herencia hegeliana de Marx, y en particular de la dialéctica” (*Pour Marx*, op. cit., p. 76).

²⁰⁴ Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, op. cit., p. 172

²⁰⁵ En esta dirección apunta el planteamiento de Horkheimer en su estudio sobre Hegel: “El templo de su

Ahora bien, aquí no se ve el papel que pueda tener la dialéctica para Marx; más bien parece que para mantener la diferencia entre ambos órdenes lo que habría que hacer es precisamente renunciar a la dialéctica. Y así es, si ésta se entiende exclusivamente en términos hegelianos.

Veamos cómo continúa el texto de Marx. Un poco más adelante vuelve otra vez sobre el tema, ahora en los siguientes términos:

“La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel no obsta en modo alguno para que haya sido el primero que ha expuesto sus formas generales de movimiento de manera amplia y consciente. En él la dialéctica está de cabeza. Hay que invertirla (*umstülpen*) para descubrir el núcleo racional que se oculta dentro de la envoltura mística (*in der mystischen Hülle*)”²⁰⁶

De estas palabras del Epílogo a la segunda edición de *El Capital* se desprende, ciertamente, una valoración positiva por parte de Marx de la dialéctica hegeliana, así como una distancia fundamental respecto de la misma, que designa con el término “mistificación”. Marx considera que es preciso “invertir” la dialéctica hegeliana para encontrar lo que hay de “racional” oculto en dicha dialéctica.

En una carta a Kugelmann escrita en la época de la primera edición de *El Capital*, Marx se había expresado sobre su relación con Hegel en términos similares a los del Epílogo a la segunda edición:

“Mi método de desarrollo (*Entwicklungsmethode*) no es el de Hegel, puesto que yo soy materialista y Hegel idealista. La dialéctica de Hegel es la forma fundamental de toda dialéctica,

sistema está erigido según el plan arquitectónico de la Lógica, que ha suministrado la noción de identidad, y por ese plan se diferencia su sistema de las habituales moradas de la ciencia: quien recuse el plan, recusa también el edificio” (*Hegel und das Problem der Metaphysik*, op. cit., p. 299).

²⁰⁶ *Das Kapital*, MEW 23, p. 27. Hay que prestar atención al hecho de que Marx no utiliza aquí el verbo *umkehren*, sino *umstülpen*, y ambos no son perfectamente sinónimos; *umkehren* significa propiamente invertir en el sentido de darle la vuelta a algo y poner arriba lo que está abajo; *umstülpen*, si bien puede aludir también a esto en términos generales, significa propiamente invertir en el sentido de darle la vuelta a algo y poner lo que está adentro hacia afuera, cosa a la que no alude en ningún caso *umkehren*. Ciertamente puede haber contribuido al desplazamiento de sentido de un verbo a otro que ha predominado en la lectura de este texto el que Marx haya dicho inmediatamente antes que la dialéctica hegeliana está “de cabeza”. Por otra parte, el que en las lenguas latinas no haya dos verbos equivalentes que expresen esta diferencia de significación, ha hecho que se perdiera la distinción de sentido en las traducciones. En cualquier caso, el hecho es que Marx utiliza aquí *umstülpen*, que es ciertamente el que le da sentido al resto de la frase (no aparece en ella la preposición *unter*, sino *in*), y no *umkehren*, que aludiría propiamente al tipo de inversión que ha entendido la tradición marxista a partir de este texto. Fulda se refiere a esta diferencia de significados, y pone el ejemplo de un guante: si éste ocultase algo en su interior, al darle la vuelta (*umstülpen*) eso saldría a la luz y quedaría liberado de su “envoltura” (Cf. *Thesen zur Dialektik als Darstellungsmethode*, op. cit., p. 206).

pero sólo *después* de deshacerse de su forma mística, y esto precisamente distingue *mi* método”²⁰⁷

Puesto que el método de Marx fue identificado a menudo con el de Hegel, a veces seguramente por desconocimiento de las diferencias entre ambos, pero a veces también con la intención de difamarlo y considerarlo como no-científico, como se desprende de las referencias del Epílogo a la segunda edición de *El Capital*, Marx consideró necesario distanciarse de manera fundamental de Hegel en el mencionado Epílogo de 1873.

El origen de la confusión, que señala al vínculo que une el método de Marx con el de Hegel, está en el hecho de que para Marx la aprehensión teórica de la realidad tiene lugar como “desarrollo conceptual” (Marx se ha referido a su método en el pasaje anteriormente citado como “método de desarrollo”). El misticismo del pensamiento hegeliano no consiste para Marx en el “movimiento conceptual” como tal, sino en que Hegel lo ve como el proceso de génesis de lo real, de modo que “el movimiento de las categorías (*die Bewegung der Kategorien*) aparece como el acto de producción real”²⁰⁸. Para Marx, en cambio, lo que lleva a cabo el “movimiento de las categorías” es la reproducción mental de la realidad. Lo que produce el movimiento conceptual no es lo real como tal, que subsiste como algo anterior y exterior al proceso de pensamiento, sino el conocimiento de dicha realidad. La progresiva determinación conceptual no es para Marx en ningún caso idéntica con el desarrollo de la esencia de la cosa.

Otro lugar común que se suele citar con bastante frecuencia a la hora de establecer la relación entre Hegel y Marx es la carta a Engels del 16 de enero de 1958, en la que Marx dice al respecto:

²⁰⁷ Carta del 6/3/1968, MEW 32, p. 538. Las declaraciones de Marx en la época de la primera edición de *El Capital* le hicieron pensar ya a Lefebvre en una nueva confrontación de Marx con la dialéctica hegeliana tras la elaboración de los *Grundrisse*: “Parece que entre los trabajos preparatorios a la *Crítica de la economía política* (1857-1859) y *El Capital* (1867) Marx ha profundizado de nuevo su concepción de la dialéctica” (*Le matérialisme dialectique*, op. cit., p. 82). Estudios recientes han confirmado este parecer. Janoska et. al. documentan que “en el año 1865 se ocupa Marx de nuevo con la dialéctica de Hegel, sobre todo en relación al problema de exposición. Esto acaba con la conclusión de *El Capital* y con la decisión de «escribir una dialéctica»”, como ponen de manifiesto las cartas de Marx de la época; una decisión que Marx no llevó nunca a efecto. Cf. *Das “Methodenkapitel” von Karl Marx. Ein historischer und systematischer Kommentar*, op. cit., p. 25. Estos autores documentan también que unos años antes ya había tenido lugar “una ocupación explícita con la «Lógica» de Hegel”: se trata de unos “extractos de la lógica del ser y de la esencia de la «Enciclopedia», posiblemente del año 1861” (ibid.). También Heinrich se refiere a un “extracto de la pequeña Lógica elaborado entre 1860 y 1863, que prueba la continuidad de la confrontación con Hegel” (*Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 167).

²⁰⁸ *Einleitung*, MEW 42, p. 36

“En el *método* de elaboración (*Methode des Bearbeitens*) me ha prestado un gran servicio el hecho de que *by mere accident* haya vuelto a hojear la *Lógica* de Hegel (Freiligrath encontró algunos libros de Hegel que originariamente pertenecían a Bakunin y me los envió como regalo). Si vuelvo a tener tiempo para este tipo de trabajo, me proporcionaría un gran placer hacer accesible en dos o tres pliegos impresos al entendimiento común de los hombres lo *racional* del método que Hegel ha descubierto, pero al mismo tiempo *mistificado*”²⁰⁹

Nuevamente aparece aquí la valoración positiva por parte de Marx del método hegeliano, así como la consideración de que en Hegel está “mistificado”, por lo que habría que despojarlo de esta forma mistificada para quedarse con lo que tiene de “racional”. Otra vez, pues, afirmaciones de carácter muy general, en las que Marx no especifica en absoluto los términos de su relación con Hegel. Aquí habla Marx de que en algún momento, si dispone de tiempo, aclarará la cuestión en “dos o tres pliegos impresos”. Pero nunca encontró el tiempo para escribirlos, posiblemente porque la cuestión requería algo más que “dos o tres pliegos impresos”. Pero, por otra parte, es significativo que Marx no haya profundizado más en este sentido, sino que se haya conformado con estas simples indicaciones. A este respecto señala Habermas, en el contexto de la discusión sobre los fundamentos normativos de la teoría marxiana de la sociedad:

“Marx pensaba que ya había solucionado este problema de un golpe, concretamente con una apropiación declarada materialista de la lógica hegeliana. Obviamente Marx no ha tenido que ocuparse específicamente de esta cuestión, porque para los fines prácticos de su investigación le fue suficiente con tomar al pie de la letra y criticar inmanentemente el contenido normativo de las teorías burguesas dominantes, el derecho natural moderno y la economía política”²¹⁰

Según esta afirmación de Habermas, el hecho de que Marx desarrolle una crítica inmanente de la economía política, le permite apropiarse de la lógica hegeliana y reelaborarla para llevar a cabo la crítica del pensamiento burgués. Ciertamente Marx, según sus propias afirmaciones, ha llevado a cabo una reelaboración de los medios teóricos hegelianos de cara a la crítica de la teoría económica burguesa. Pero lo que no resulta “obvio”, como afirma Habermas, es que por ello Marx “no haya tenido que ocuparse específicamente de esta cuestión”, pues una apropiación materialista de un pensamiento idealista es cualquier cosa menos algo evidente. El hecho de que su

²⁰⁹ MEW 29, p. 260

²¹⁰ J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, op. cit., p. 10

relación con Hegel no fuese desarrollada explícitamente por Marx en ningún lugar parece apuntar más bien a una ambivalencia fundamental en dicha relación y a la enorme complejidad de la misma. A ello señalan las afirmaciones generales de Marx respecto a su relación con Hegel, en las que por un lado valora positivamente la aportación de la filosofía hegeliana para la elaboración de su teoría, y por otro lado toma una distancia fundamental respecto de la misma.

Sea como sea, el caso es que Marx no aclaró nunca en qué consistía exactamente la diferencia entre su método dialéctico y el hegeliano, no expuso en ninguna parte aquello que le había aportado la filosofía hegeliana para el método de elaboración, ni tampoco desarrolló de forma sistemática dónde encontraba él lo racional en el método de Hegel. Todo lo que ha dejado al respecto son este tipo de consideraciones de carácter general. Esto ha dado lugar a una enorme cantidad de interpretaciones que han tratado de poner en relación el pensamiento de Marx con el de Hegel.

2.4.1. La interpretación de la dialéctica del marxismo hegeliano

Lukács puede ser considerado con todo rigor como el representante clásico de la interpretación “hegelianizante”. P. Anderson señala respecto a la interpretación de Lukács que “la influencia de esta reevaluación de Hegel iba a ser profunda y duradera para toda la tradición subsiguiente del marxismo occidental – ya la asumieran los pensadores posteriores o disintieran de ella”²¹¹. Janoska indica asimismo que “para muchas corrientes del marxismo occidental se convirtió esta nueva concepción del método en un modelo”²¹², y Steinvorth afirma que Lukács es el teórico “que ha determinado más fuertemente la comprensión de la dialéctica hoy dominante en Alemania”²¹³.

En su influyente obra *Historia y conciencia de clase* (1923) sostiene Lukács que “el tratamiento del problema de la dialéctica histórica y concreta es imposible sin ocuparse en profundidad del fundador de este método, Hegel, y de su relación con Marx”²¹⁴, inaugurando así la corriente de interpretación que puede ser calificada como

²¹¹ P. Anderson, *Considerations on Western Marxism*, op. cit., p. 61

²¹² J. Janoska et. al, *Das Methodenkapitel von Karl Marx*, op. cit., p. 26

²¹³ U. Steinvorth, *Eine analytische Interpretation der Marxschen Dialektik*, op. cit., p. 75

²¹⁴ G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, op. cit., p. 165

“marxismo hegeliano”²¹⁵.

La categoría central de la interpretación de Lukács es la de *enajenación*, que entiende como el aspecto constitutivo fundamental de la sociedad burguesa. No deja de sorprender que a partir del concepto de enajenación, que Lukács toma fundamentalmente de los textos de juventud de Marx conocidos en ese momento, es capaz de reconstruir algunos de los planteamientos centrales de los *Manuscritos de París*, no editados todavía cuando escribió *Historia y conciencia de clase*²¹⁶. M. Sacristán se refiere en su estudio sobre Lukács a estos planteamientos que “no le es difícil encontrar en el joven Marx – entonces sólo conocido en parte, pero asombrosamente reconstruido por la profunda penetración de Lukács”²¹⁷. Si bien esto es cierto, hay que matizar que los planteamientos de Marx que Lukács es capaz de reconstruir son básicamente los de los *Manuscritos económico-filosóficos*, no así los de la *Ideología alemana*, también desconocida cuando escribe *Historia y conciencia de clase*. De hecho, esta obra nunca desempeñará un papel importante en los escritos posteriores de Lukács, como *El joven Hegel* o la *Ontología del ser social*, orientados básicamente al Marx de los *Manuscritos*²¹⁸. En este sentido hay que darle la razón a Zeleny cuando afirma que “Lukács no ha entendido nunca *La Ideología alemana*”²¹⁹.

El fundamento del carácter enajenado de la sociedad burguesa lo encuentra Lukács en la cosificación que se deriva necesariamente de la producción mercantil. El hecho de que la reproducción social consista en actos aislados de intercambio de mercancías implica ineludiblemente la atomización de la sociedad y es el fundamento del individualismo que domina en la sociedad burguesa²²⁰.

La burguesía permanece necesariamente presa de este estado enajenado, y sólo

²¹⁵ Ciertamente ya antes de Lukács había dicho Lenin que es “completamente imposible entender *El Capital* de Marx, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido a fondo toda la *Lógica* de Hegel. Por consiguiente, desde hace medio siglo ninguno de los marxistas entendió a Marx” (*Resumen de libro de Hegel “Ciencia de la Lógica”*, en: *Cuadernos filosóficos*, Madrid, Ayuso, 1974, p. 168). Pero el “hegelianismo” de Lenin, que tanto se ha subrayado en el marxismo ortodoxo, es en realidad meramente adjetivo. La lectura que hace Lenin de la obra de Marx no parte en ningún momento de planteamientos hegelianos. Su interpretación permanece dentro del marco teórico del marxismo de la II. Internacional.

²¹⁶ Estos manuscritos se publicaron por primera vez en 1932 en la edición en curso de la primera MEGA, que se desarrolló bajo la dirección de Riazanov, y en la cual colaboró personalmente Lukács.

²¹⁷ M. Sacristán, *Sobre Marx y marxismo*, Barcelona, Icaria, 1983, p. 234

²¹⁸ Cf. *Der junge Hegel*, op cit., p. 668 y ss.; y *Marx, ontología del ser social*, Madrid, Akal, 2007 (este texto es la traducción al español de los capítulos dedicados a Marx en la obra póstuma de Lukács *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*).

²¹⁹ J. Zeleny, *La estructura lógica de “El Capital” de Marx*, op. cit., p. 289

²²⁰ Cf. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, op. cit., p. 257 y ss.

el proletariado puede superar esta situación. “El autoconocimiento del trabajador como mercancía” es lo que permite, según Lukács, que surja la conciencia del proletariado, que ya “no es la conciencia de un objeto que se le enfrenta, sino la autoconciencia del objeto”, de modo que “el acto de devenir consciente” transforma “la forma de objetividad de su objeto”, superándose a sí mismo como objeto y convirtiéndose en el sujeto consciente del proceso histórico²²¹. De este modo, Lukács ve en el proletariado al “sujeto-objeto idéntico” de la historia, que como tal puede transformar la realidad histórica transformándose a sí mismo.

Lukács entiende la *dialéctica* como el movimiento referido a la “unidad concreta del todo” y dirigido a la transformación de la totalidad social²²². La “dialéctica histórica” es el movimiento en que coincide el conocimiento de la totalidad y la transformación de la misma: “El método dialéctico como método de la historia ha quedado reservado a aquella clase que estaba capacitada para descubrir en sí misma a partir de su fundamento vital el sujeto-objeto idéntico, el sujeto de la acción productiva, el «nosotros» de la génesis: el proletariado”²²³.

Lukács marca la diferencia que separa la concepción hegeliana de la historia y la que él entiende que es la genuinamente marxista. Señala que Hegel, al no “encontrar el sujeto-objeto idéntico en la historia misma”, se ve obligado a introducir en ella el espíritu del mundo, siendo éste el que constituye el verdadero sujeto de la historia para Hegel. Lukács considera, frente a ello, que la historia constituye “el único elemento vital posible del método dialéctico”²²⁴. “El gran paso que consume el marxismo, como punto de vista científico del proletariado, más allá de Hegel, está en que comprende las determinaciones de la reflexión no como un estadio «eterno» de la aprehensión de la realidad en general, sino como la forma existencial y mental necesaria de la sociedad burguesa, de la cosificación del ser y del pensamiento, y con ello descubre la dialéctica en la historia misma”²²⁵.

Como se ha indicado en el apartado anterior, Lukács ha criticado la concepción de Engels de la dialéctica como una dinámica de oposiciones objetivas, afirmando que la dialéctica sólo puede estar constituida por la relación sujeto-objeto. A partir de aquí

²²¹ Cf. *ibid.*, p. 263

²²² *Ibid.*, p. 181

²²³ *Ibid.*, p. 331

²²⁴ *Ibid.*, p. 328

²²⁵ *Ibid.*, p. 362

desarrolla una concepción “dialéctica” de la historia en la que vincula el proceso por el que el proletariado adquiere conciencia de su situación en la sociedad y el proceso de transformación de la sociedad histórica correspondiente. En este sentido afirma que “el pensamiento y el ser no son idénticos en el sentido de que se «correspondan», se «reflejen» el uno al otro, «avancen paralelamente» o «coincidan» entre sí (todas estas expresiones sólo son formas veladas de una dualidad solidificada), sino que su identidad consiste en que son momentos de uno y el mismo proceso dialéctico histórico real”²²⁶.

Hemos señalado aquí brevemente los planteamientos fundamentales de Lukács contenidos en *Historia y conciencia de clase* debido a la enorme influencia que han tenido en el marxismo occidental. Dicha interpretación del pensamiento de Marx se encuentra en multitud de autores, se refieran explícitamente a Lukács o no.

Como se ha puesto de manifiesto, la transformación que emprende Lukács de la dialéctica idealista en una dialéctica materialista consiste básicamente en sustituir el espíritu absoluto hegeliano por la conciencia de clase absoluta del proletariado. Pero la sustitución de un sujeto-objeto por el otro no hace en definitiva más que convertir el pensamiento de Marx en un pensamiento idealista. Respecto al papel de Lukács en la historia del marxismo observa Steinvorth que “el intento de Lukács de no desechar la dialéctica como acientífica, como Bernstein, ni dogmatizarla como Stalin, es digno de mérito, porque con ello aumentó las oportunidades de una interpretación apropiada. Pero eso no cambia nada en que hizo de la dialéctica de Marx una caricatura idealista que no tiene nada que ver con un método científico”²²⁷.

La interpretación de Lukács del pensamiento de Marx, que teóricamente se levantaba muy por encima de las de sus contemporáneos, abrió ciertamente el camino de una interpretación adecuada del método de Marx. De hecho, fue el primero que llevó a cabo una investigación rigurosa de la *Introducción* de 1857, y frente a las interpretaciones generalistas de *El Capital* que dominaban dentro del marxismo, sometió la obra a un estudio detallado, en el que hacía patente el profundo sentido teórico que tenía la “crítica” que desarrollaba Marx de la economía política. Pero la pretensión de Lukács desborda sistemáticamente este marco interpretativo y apunta a una interpretación de la obra de Marx como una teoría general del curso histórico. Esta “ampliación” del pensamiento de Marx se hizo sobre la base de la filosofía hegeliana,

²²⁶ Ibid., p. 393

²²⁷ U. Steinvorth, *Eine analytische Interpretation der Marxschen Dialektik*, op. cit., p. 77

teniendo como consecuencia inevitable la hegelianización del pensamiento de Marx. Algo que Lukács reconoció plenamente en el prólogo autocrítico que escribió más de cuarenta años después:

“Por lo que se refiere al tratamiento del problema mismo, hoy ya no es difícil ver que tuvo lugar completamente dentro del espíritu de Hegel. Sobre todo su fundamento filosófico último constituido por el sujeto-objeto idéntico que se realiza en el proceso histórico. Evidentemente su génesis en Hegel mismo es de naturaleza lógico-filosófica, en tanto que el proceso por el que se alcanza el estadio supremo del espíritu absoluto en la filosofía, con la revocación del extrañamiento, con el regreso de la autoconciencia a sí misma, lo realiza el sujeto-objeto idéntico. En «Historia y conciencia de clase», en cambio, éste es un proceso histórico-social, que culmina en el punto en que el proletariado – al devenir sujeto-objeto idéntico de la historia – realiza este estadio en su conciencia de clase. Con ello parece que Hegel está efectivamente «colocado sobre sus pies» ... ¿Pero es en verdad el sujeto-objeto idéntico algo más que una construcción puramente metafísica?»²²⁸

Y concluye diciendo más adelante:

“El proletariado como sujeto-objeto idéntico de la historia real de la humanidad no es, por consiguiente, ninguna realización materialista que supere la construcción idealista de pensamiento, sino más bien una sobrehegelianización de Hegel, una construcción que pretende sobrepasar objetivamente, en elevación del pensamiento por encima de toda realidad, al maestro mismo»²²⁹

Estas declaraciones podrían hacer pensar en un abandono de la interpretación idealista de Marx en la obra posterior de Lukács, pero en realidad lo único que hizo fue replantearla en otros términos. La edición de los *Manuscritos económico-filosóficos* a principios de los años 30 le permitió reformular su interpretación a partir del *concepto de trabajo* tal y como es comprendido por Marx en estos escritos, en los que ocupa el lugar central de su concepción antropológica. A ello alude también en el prólogo autocrítico del año 1967: “Simplemente no me di cuenta de que sin una base en la praxis real, en el trabajo como su forma originaria y su modelo, la amplificación del concepto de praxis tiene que transformarse necesariamente en una contemplación idealista”²³⁰. Pero ciertamente el concepto de trabajo tal y como lo entiende Lukács a partir del Marx de los *Manuscritos*, como proceso de autoconstitución del género

²²⁸ G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein* (Vorwort 1967), op. cit., p. 24-25

²²⁹ Ibid., p. 25

²³⁰ Ibid., p. 20

humano, tiene como paradigma la concepción hegeliana de la *Fenomenología del Espíritu*, lo que hace de él igualmente una construcción idealista²³¹. Este aspecto ya ha sido tratado suficientemente en la primera sección del trabajo²³².

Junto a la obra de Lukács *Historia y conciencia de clase*, el libro de Korsch *Marxismo y filosofía*, publicado en el mismo año, es el otro representante clásico de la interpretación hegelianizante. Korsch se refirió en repetidas ocasiones a la coincidencia fundamental de sus planteamientos con los de Lukács²³³. Dado que la primera edición de esta obra apareció el mismo año que *Historia y conciencia de clase*, hay que excluir cualquier tipo de influencia de las respectivas obras entre sí. Ambos autores llegaron a su reevaluación de la filosofía hegeliana para la interpretación de Marx por caminos distintos. Los dos pretendieron, a través del recurso a la filosofía hegeliana, liberar el marxismo de la esclerotización que había sufrido a lo largo de II. Internacional. Pero, como indica Habermas, “cuando Georg Lukács y Karl Korsch intentaron finalmente recuperar lo perdido, el rescate de los elementos filosóficos del marxismo se consiguió sólo al precio de una problemática hegelianización”²³⁴.

Korsch parte de una *comprensión historicista* semejante a la de Lukács: “El surgimiento de la teoría marxista es sólo el «otro lado» del surgimiento del movimiento de clase proletario real; únicamente ambos lados juntos constituyen la totalidad concreta del proceso histórico”²³⁵, de donde Korsch concluye que “la traducción de la dialéctica de la mistificación que había sufrido en manos de Hegel a la «forma racional» de la dialéctica materialista de Marx consiste esencialmente, pues, en convertirla en un instrumento de esta actividad transformadora unitaria, que es crítica, a la vez, teórica y práctica”²³⁶.

Una comprensión de la dialéctica en esta misma línea la sostuvo también Merleau-Ponty en *Las aventuras de la dialéctica*: “Marx comienza por el pensamiento dialéctico: éste está ya íntegramente en el célebre principio de que no se puede destruir la filosofía sin realizarla. Realizarla es ... querer que lo subjetivo pase a lo objetivo, que

²³¹ Cf. G. Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, op cit., p. 656 y ss.

²³² Cf. apartado 1.1.3

²³³ Cf. el prólogo a la segunda edición de *Marxismus und Philosophie*, op. cit., p. 33 y ss. o también *Die materialistische Geschichtsauffassung und andere Schriften*, Frankfurt a. M., Europäische Verlagsanstalt, 1971, p. 142 y ss.

²³⁴ J. Habermas, *Theorie und Praxis*, op. cit., p. 451. Lo que no quiere decir que la interpretación de Habermas no sea también muy problemática y bastante hegeliana en muchos aspectos.

²³⁵ K. Korsch, *Marxismus und Philosophie*, op. cit., p. 87

²³⁶ Ibid., p. 133

«el objeto» lo atrape o lo encarne y que formen un solo conjunto. Las principales tesis de Lukács: relativización del sujeto y del objeto, movimiento de la sociedad hacia el conocimiento de sí, la verdad como presunta totalidad a la que se llega por una autocrítica permanente, están ya ahí desde que se intenta desarrollar un poco la idea marxista de una dialéctica concreta y de una filosofía «realizada»²³⁷.

Marcuse ha defendido una interpretación similar, afirmando que “el método dialéctico se ha convertido por su propia naturaleza en un método histórico”²³⁸, y estableciendo la diferencia entre Hegel y Marx en que “la dialéctica hegeliana da la forma *lógica abstracta* del desarrollo histórico, la dialéctica marxiana su movimiento *concreto real*”²³⁹. Como puede constatarse en la citada obra de Marcuse, la base de su interpretación del pensamiento de Marx la constituyen básicamente los textos de juventud, y muy especialmente los *Manuscritos de París*, cuyos planteamientos fundamentales proyecta sobre *El Capital*, considerando que el concepto de enajenación constituye la clave interpretativa de la totalidad del pensamiento de Marx.

Interpretaciones sincréticas como las de L. Kolakowski, L. Kofler o I. Mészáros, por poner sólo algunos ejemplos, se mueven todas ellas en una órbita que tiene dos ejes teóricos fundamentales: la concepción lukacsiana de la conciencia de clase del proletariado y la concepción marxiana de los *Manuscritos económico-filosóficos*. Estas interpretaciones articulan los elementos de dichas concepciones en variaciones distintas en función del papel que se le dé a cada uno de ellos, pero responden básicamente a un esquema común que puede ser resumido en los siguientes términos:

La operación teórica fundamental de Marx consistiría en llevar a cabo una *traducción* de las estructuras de la dialéctica hegeliana al *proceso histórico*, determinando como sujeto de dicha dialéctica ya no al espíritu, sino a los hombres que se producen a sí mismos a través del trabajo social. En este proceso los hombres devienen conscientes de sí mismos, y la conciencia de sí que van adquiriendo progresivamente formaría parte constitutiva del contenido de esta dialéctica histórica. Frente a Hegel, que concibe la historia como el proceso a través del cual el espíritu llega al saber de sí a través de su dialéctica inmanente y a comprender al ser como su propia manifestación, para Marx la *dialéctica histórica* sería la progresiva transformación del proceso material de vida de los hombres en el cual las formas de conciencia y las

²³⁷ M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, op. cit., p. 84

²³⁸ H. Marcuse, *Reason and revolution*, op. cit., p. 314

²³⁹ Ibid., p. 316

instituciones sociales son investidas de una aparente autonomía, pero que finalmente son comprendidas como resultado de dicho proceso material. Los hombres se van haciendo así cada vez más conscientes del movimiento histórico a través del cual ha surgido la realidad social que les constituye. Esta dialéctica culminaría con la *unidad del sujeto y el objeto*, pero en un sentido diferente del que tiene en Hegel dicha unidad. El resultado de dicha dialéctica histórica sería la restitución al hombre de su función como sujeto histórico consciente, de modo que la realidad social ya no se le aparecería como algo ajeno que se le enfrenta, sino como su propia creación. Al devenir consciente de dicho movimiento, el hombre adquiriría el dominio sobre el proceso de objetivación de sí mismo, por lo que superaría el estado de enajenación al que se encontraba sometido hasta ese momento.

La clase trabajadora, que constituye el sujeto de esta dialéctica, al hacerse consciente de su oposición a la burguesía, comprendería no sólo la contradicción que subyace a la sociedad burguesa, sino también las contradicciones que subyacen a toda la historia anterior, comprendiendo así la evolución histórica como un proceso recurrente de contradicciones entre el hombre y su contexto social, contradicciones que van siendo superadas en estadios históricos progresivos. De este modo la conciencia dialéctica comprende la estructura básica del proceso histórico por debajo de su carácter aparentemente contingente. La etapa final de este proceso de contradicciones recurrentes es la superación de toda forma de contradicción en la revolución proletaria, realizándose finalmente la unidad de la conciencia de la historia con la historia misma.

La forma que toma aquí la dialéctica, pues, es la relación entre conciencia y mundo histórico-social como verdadera relación sujeto-objeto, mientras que en Hegel la dialéctica es sólo desarrollo de la idea, que aparece ya como subjetividad, ya como objetividad. Esto es, mientras que Hegel identifica el pensamiento y lo real, Marx los distingue y establece su unificación a través del proceso de trabajo social. Este sería el mecanismo básico de la dialéctica histórica, que culminaría con la unidad de la conciencia y el ser social en una forma de sociedad en la que ya no se diese la oposición entre el hombre y su mundo.

Frente a este tipo de interpretaciones cabe decir dos cosas: que se mueven totalmente dentro del universo de discurso hegeliano y que son por completo extrañas al pensamiento de madurez de Marx. Con respecto al planteamiento de Lukács de *Historia y conciencia de clase*, ya se encargó él mismo de calificarlo como una

“sobrehegelianización” de Hegel, algo que no parecen tener en cuenta las interpretaciones que se siguen remitiendo a dichos planteamientos para caracterizar la concepción “materialista” de la historia de Marx. Con respecto a la concepción de Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos*, ya hemos mostrado en la primera sección de este trabajo que la construye a partir de determinados elementos fundamentales tomados de la filosofía de Hegel, que son introducidos en la concepción antropológica de raíz feuerbachiana que Marx profesa en ese momento de su evolución intelectual. Hemos puesto de manifiesto también que dicha posición teórica es abandonada por Marx a partir de 1845, y que ya no vuelve aparecer en ningún momento posterior.

Por otro lado, como hemos visto en los dos primeros apartados de la presente sección, en la redefinición de su posición teórica que se presenta a partir de 1857, Marx establece una separación entre el orden lógico y el orden histórico en la que no tiene ya cabida la remisión de las estructuras lógicas al proceso histórico. La reelaboración que lleva a cabo de ciertos elementos teóricos de la filosofía hegeliana queda circunscrita a la exposición teórica de la moderna sociedad burguesa entendida como un sistema que se autogenera a sí mismo a partir de sus propios supuestos, y dicha exposición queda *netamente diferenciada* del proceso histórico que da lugar a dicho sistema. A las consecuencias de este cambio fundamental de planteamiento se refiere D. Riedel en los siguientes términos:

“Para Marx, en octubre de 1858 ya no era posible poner las condiciones del proceso histórico en una relación teleológica con su resultado. No le era posible considerar el proceso de surgimiento de un sistema como momento en su proceso de autoconservación – pues ya había diferenciado y separado en enero de 1858 el proceso de *surgimiento* de un sistema de su autorreproducción. ... Con ello deja definitivamente atrás la filosofía de la historia hegeliana – pero también la concepción dialéctica de la historia de Engels”²⁴⁰

En efecto, en la comprensión del proceso histórico a la que llega Marx en la época de la elaboración de la crítica de la economía política ya no tiene cabida nada que se parezca a una “dialéctica histórica” tal y como había intentado concebirla en la época de los *Manuscritos de París*. Ahora, como señala D. Riedel, Marx “tiene que reconocer que la forma dialéctica de la exposición, a causa de la lógica que le es inmanente, no es adecuada a la lógica particular de la formas de desarrollo y proceso histórico”²⁴¹.

²⁴⁰ D. Riedel, *Grenzen der dialektischen Darstellungsform*, en: *MEGA-Studien 1997/1*, Amsterdam, p. 33

²⁴¹ *Ibid.*, p. 29

Hasta aquí hemos dado una caracterización de los aspectos fundamentales de la interpretación de la dialéctica del marxismo hegeliano, que la entiende en términos de dialéctica histórica²⁴². Esta corriente interpretativa, que establece su comprensión del pensamiento marxiano a partir de la filosofía de Hegel, encuentra su base fundamentalmente en los textos de juventud de Marx. La objeción crítica que hemos puesto a dichas interpretaciones está fundamentada en la transformación esencial que experimenta la comprensión de lo histórico en la obra de madurez de Marx, por lo que no resulta legítimo proyectar su comprensión de la historia en los textos de juventud a la crítica de la economía política²⁴³.

Pero los autores pertenecientes a esta corriente de interpretación también recurren a la filosofía hegeliana cuando se trata de explicar, de manera más específica, la *estructura metodológica* de la obra marxiana de crítica de la economía política. Lukács considera que la lógica hegeliana desempeña un papel fundamental en el método empleado por Marx en *El Capital*, y afirma que “toda una serie de las *categorías decisivas* del método *constantemente aplicadas* provienen *directamente* de la Lógica de Hegel”²⁴⁴.

La idea de que Marx simplemente transfiere la lógica hegeliana a la economía política la expresa Merleau-Ponty sin ambages: “Se trata de anexar a la economía la lógica de Hegel, y por eso se está a la vez muy cerca de él y en el polo opuesto, por eso Engels puede escribir que hay que «ponerlo sobre sus pies» y Marx que su dialéctica es el «contrario directo» de la de Hegel”²⁴⁵.

Con similar nitidez se expresa H.-J. Krahel: “Marx elabora la crítica de la economía política a partir de la transferencia de las categorías de la lógica hegeliana, extraídas de su contexto metafísico, a las categorías de la economía política. Para Marx, lógica hegeliana es la envoltura metafísica del automovimiento del capital”²⁴⁶.

²⁴² Esta comprensión de la dialéctica es asumida también en algunos casos por los críticos de Marx, como es el caso de W. Becker: “La versión de Marx de una dialéctica materialista no consiste en otra cosa que en una transferencia de los momentos de determinación puramente formales de la dialéctica hegeliana al proceso histórico” (*Dialektik als Ideologie: Hegel und Marx. Eine kritische Betrachtung über Zustandekommen, Sinn und Funktion der dialektischen Methode*, en: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 3, p. 319). A partir de aquí, se critica en Marx la interpretación de la dialéctica del marxismo hegeliano.

²⁴³ Volveremos sobre estos planteamientos en el apartado 2.5, en el que abordaremos la forma dialéctica de la exposición de Marx.

²⁴⁴ G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, op. cit., p. 166

²⁴⁵ Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, op. cit., p. 86

²⁴⁶ H.-J. Krahel, *Bemerkungen zum Verhältnis von Kapital und Hegelscher Wesenlogik*, en: O. Negt (ed.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970, p. 137

H. Reichelt es de la misma opinión en este sentido. Este autor sostiene la existencia de una estrecha relación entre la filosofía de Hegel y la crítica de la economía política de Marx, y afirma incluso que “existe una identidad estructural entre el concepto de capital de Marx y el concepto de espíritu de Hegel”²⁴⁷.

El denominador común de esta forma de interpretar a Marx se reduce básicamente a la consideración de que éste lleva a cabo una *transferencia* de las categorías hegelianas a la crítica de la economía política. La “inversión” que realiza Marx consistiría en separar la dialéctica hegeliana de su ámbito especulativo y aplicarla a la realidad social concreta del sistema de producción capitalista.

Lo que pone de manifiesto la lectura de este tipo de interpretaciones es que este modo de interpretar la crítica de la economía política de Marx a partir de Hegel permanece en la estructura de la lógica hegeliana, y desde aquí no resulta posible comprender la especificidad del método de Marx. Estas interpretaciones se agotan en analogías generales que dan lugar a un acceso totalmente global o bien en referencias tan puntuales que tampoco alcanzan a determinarlo. En este sentido es interesante el ensayo de R. Bubner sobre *El Capital* contenido en su obra *Dialektik und Wissenschaft*, pues hace explícitas las limitaciones de esta forma de interpretación. Este autor parte de una comprensión similar a las que nos acabamos de referir, y sostiene que “hay que ver dos fundamentos lógicos generales que aluden a la convergencia de la *Lógica* y *El Capital*, y anclan en el fundamento metodológico de la crítica de la economía política un modo de proceder puramente dialéctico: ... el problema del presupuesto y el de la determinación categorial de la relación”²⁴⁸. Pero declara asimismo a continuación que con ello se ubica la relación entre Hegel y Marx a un “nivel completamente general”²⁴⁹, y que a partir de aquí no es posible aclarar lo específico de la estructura del desarrollo dialéctico en Marx.

Pero además de no ser posible comprender la especificidad de la dialéctica de Marx partiendo de una transferencia de las categorías hegelianas, cabe preguntarse si es *posible* siquiera llevarla a cabo, pues desde la propia filosofía hegeliana resulta muy cuestionable que se pueda plantear la aplicación de su método o la transferencia de las categorías lógicas a otro objeto teórico distinto. Fue el mismo Hegel quien se opuso rotundamente a la idea tradicional de que la lógica tiene que ver sólo con

²⁴⁷ H. Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, op. cit., p. 86

²⁴⁸ R. Bubner, *Dialektik und Wissenschaft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973, p. 73

²⁴⁹ Ibid., p. 74

determinaciones del pensar vacías de contenido. Considera que es inapropiado decir que la lógica hace abstracción del contenido, ya que

“el pensamiento y las reglas del pensar deben constituir su objeto, de modo que tiene ahí inmediatamente su contenido propio; y tiene también en ello ese segundo elemento del conocimiento, una materia, de cuya constitución se ocupa”²⁵⁰

Con respecto a su método, Hegel sostiene que

“este método no es nada distinto de su objeto y contenido; – pues es el contenido en sí, *la dialéctica que tiene en él mismo (die Dialektik, die er an ihm selbst hat)*, lo que lo mueve hacia delante”²⁵¹

Por lo tanto, desde la misma filosofía hegeliana no parece que sea posible nada parecido a *aplicar* su método a un objeto distinto. Las categorías de la lógica hegeliana no son meramente formales, en el sentido de que se puedan aplicar a contenidos diversos. A este respecto señala M. Heinrich que “las categorías lógicas de Hegel no organizan un contenido externo que pudiera ser intercambiable, sino que se refieren siempre sólo a sí mismas ... y precisamente esta autorreferencia, el concepto, que se tiene a sí mismo como objeto, la razón, que se reconoce sólo a sí misma en todas partes, y con ello la supresión de la diferencia entre el objeto de conocimiento y el conocimiento mismo, es lo constitutivo del desarrollo dialéctico en la *Lógica hegeliana*”²⁵². Así pues, visto desde el mismo Hegel, no parece posible la mencionada *transferencia* de las categorías lógicas, tal y como sostiene el marxismo hegeliano²⁵³.

Un perfecto caldo de cultivo para seguir sosteniendo la ficción de la “inversión” de la dialéctica hegeliana lo constituye el lugar común de considerar a la dialéctica como un “método” que se puede aplicar de modo externo a un objeto, algo puramente formal que se puede adaptar a contenidos distintos. Pero esta comprensión no se corresponde de ningún modo con la filosofía hegeliana. Zeleny ha mostrado que el sentido más extendido de la palabra “método”, aquél en que se toma convencionalmente como un modo externo de proceder que puede ser transferido a distintos objetos, es un

²⁵⁰ Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, op. cit., p. 36

²⁵¹ Ibid., p. 50

²⁵² M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 170

²⁵³ Bubner reconoce claramente los límites de este modo de interpretación: “Parece al menos seguro que la exposición dialéctica de los estados de cosas económicos no surge de la aplicación externa de un instrumental lógico a un material dado. La crítica de la economía política es otra cosa que la proyección de la lógica especulativa a categorías de contenido” (*Dialektik und Wissenschaft*, op. cit., p. 45).

significado derivado y espurio, que no responde al sentido más originario del término, y que en ningún caso se corresponde con el significado que tiene ni para Marx, ni para Hegel: “No se trata de la aplicación del método, en forma de reglas externas, al material, lo cual sería cosa diferente de un método”²⁵⁴.

La autocomprensión hegeliana de la dialéctica se pone claramente de manifiesto ya en la *Fenomenología del Espíritu*. Lo que Hegel caracteriza aquí como “dialéctico” es el proceso mismo a través del cual la conciencia distingue de sí algo a lo que al mismo tiempo se refiere, proceso en el cual se va produciendo el progresivo ajuste entre lo que el objeto es para la conciencia, que constituye el momento del “saber”, y lo que el objeto es en sí, o momento de la “verdad”, y puesto que ambos momentos recaen en la conciencia, declara Hegel que “la conciencia da su pauta en ella misma”²⁵⁵. En virtud de este movimiento, a través del cual se transforma lo que el objeto es en sí para la conciencia junto con su saber del objeto, van surgiendo las sucesivas figuras de la conciencia. Esto es lo que Hegel denomina “experiencia”:

“Este movimiento *dialéctico* que la conciencia realiza en ella misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto surge ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se denomina *experiencia*”²⁵⁶

Así pues, si la dialéctica es el modo mismo en que tiene lugar la experiencia para Hegel, no es posible entender la dialéctica como método en términos de un mero conjunto de reglas formales que se podrían aplicar a diversos contenidos. Navarro Cordón indica a propósito de la “experiencia dialéctica” en Hegel que “tal experiencia sólo puede entenderse como «método» siempre que éste no signifique algo «externo» a

²⁵⁴ J. Zeleny, *La estructura lógica de “El Capital” de Marx*, op. cit., p. 176. Este autor añade a este respecto, en referencia a las afirmaciones de Hegel sobre el “método” en la *Ciencia de la Lógica*, que “el contenido de la *Lógica* es al mismo tiempo en la concepción de Hegel una exposición del método precisamente porque ese contenido es por su propio carácter el proceso de automovimiento de las categorías lógicas, cada una de las cuales es la transición necesaria a otra (a *su* otra). La descripción del *contenido* así entendido de la teoría lógica coincide para Hegel con la descripción del método del conocimiento «filosófico»” (ibid.). Y en relación a Marx, señala Zeleny que el planteamiento de Marx “desautoriza radicalmente todos los intentos de abstraer de *El Capital* una metodología «dialéctica» general ya lista y aplicable a todos los objetos” (ibid., p. 184), y ello debido precisamente a las mismas razones por las que no puede hacerse tal cosa con la *Lógica* hegeliana, porque en Marx, al igual que en Hegel, el método está intrínsecamente unido al contenido. Sobre este aspecto ha insistido también H. Brentel: “El «método dialéctico» no puede representar un tipo de método. No suministra un concepto de método *general*, en el sentido de que la «dialéctica» designase un grupo de preceptos metódicos” (*Soziale Form und Ökonomisches Objekt*, op. cit., p. 304).

²⁵⁵ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 76

²⁵⁶ Ibid., p. 78. Por ello puede decir Bloch sintéticamente que para Hegel “la experiencia en su totalidad no es otra cosa que mediación dialéctica” (*Subjekt-objekt. Erläuterungen zu Hegel*, op. cit., p. 80).

la realidad o a la cosa misma, algo formal-abstracto y subjetivo. Antes al contrario, es como experiencia dialéctica como acaece (*geschehen*) y se realiza (*verwirklichen*) la originaria relación entre conciencia-mundo (mundo natural, mundo humano-social)”²⁵⁷.

La dialéctica es, pues, el armazón mismo del sistema hegeliano, ya sea planteada en términos de figuras de la conciencia, como en el caso de la *Fenomenología del Espíritu*, o al nivel de las determinaciones, como en la *Lógica*. La dialéctica es el núcleo constitutivo de la filosofía de Hegel; como afirma Heidegger, “la skepsis dialéctica es la esencia de la filosofía especulativa”²⁵⁸. No es posible, por tanto, separar la dialéctica hegeliana de su filosofía especulativa para supuestamente “aplicarla” como método a otro objeto distinto.

De todo lo dicho se desprende que no resulta posible entender a qué se refiere Marx con la “inversión” de la dialéctica hegeliana de la que habla en el Epílogo a *El Capital* si ello se plantea en términos de la transferencia o aplicación de la dialéctica de Hegel al objeto teórico de Marx. En este sentido, Althusser puso de manifiesto en su estudio *Contradicción y sobredeterminación* que no es posible aplicar a Marx el concepto de “inversión” de Hegel, y muestra a lo largo del referido estudio cómo debido a la estrecha relación existente entre la dialéctica hegeliana y su filosofía especulativa no resulta posible deshacerse de dicha concepción filosófica, como Marx pretendía, y conservar a la vez la estructura de esta dialéctica. Althusser afirma respecto a las conocidas palabras del Epílogo en las que Marx habla de “invertir” la dialéctica hegeliana que “la fórmula de la «inversión» no es más que indicativa, incluso metafórica, y que plantea tantos problemas como resuelve”²⁵⁹. Cuando Althusser vuelve otra vez sobre el tema años después en su *Defensa de tesis en Amiens*, recuerda su insistencia “en mostrar que esa inversión ... no era más que la metáfora de una verdadera transformación materialista de las figuras de la dialéctica”²⁶⁰.

En efecto, el uso del término “inversión” sólo puede ser aquí metafórico; hay

²⁵⁷ J. M. Navarro Cordón, *Sentido de la Fenomenología del Espíritu como crítica*, op. cit., p. 305-306

²⁵⁸ M. Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung*, en: *Holzwege*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1980, p. 182

²⁵⁹ L. Althusser, *Pour Marx*, op. cit., p. 87

²⁶⁰ L. Althusser, *Positions*, op. cit., p. 143. Este autor ha señalado también respecto a la supuesta aplicación de un “método dialéctico” ya constituido a la economía política que “en este caso, otra vez, todo el mérito de Marx habría sido el de hegelianizar, dialectizar a Ricardo, es decir, pensar según el método dialéctico hegeliano un contenido ya constituido ... En este caso, otra vez, recaemos en los esquemas consagrados por toda una tradición, esquemas que se basan sobre una concepción de la dialéctica como método en sí, indiferente al contenido mismo del que ella es la ley, sin relación con la especificidad del objeto del que ella debe suministrar a la vez los principios de conocimiento y las leyes objetivas” (*Lire le Capital. II*, op. cit., p. 37).

que tomarlo como un término con el que Marx marca la *distancia fundamental* que lo separa de Hegel²⁶¹. Si Marx no hubiera utilizado en este famoso Epílogo expresiones tan plásticas para referirse a su relación con Hegel, y en lugar de hablar de “estar de cabeza” y de “inversiones” del tipo que sean, hubiese usado expresiones más sobrias, como es el caso del siguiente pasaje de uno de los manuscritos del libro segundo de *El Capital*, es posible que la tradición marxista se hubiese ahorrado algunos de los interminables debates a este respecto:

“Mi relación con Hegel es muy simple. Soy discípulo de Hegel, y la charlatanería presuntuosa de los epígonos que creen haber enterrado a este eminente pensador me parece francamente ridícula. Sin embargo, me he tomado la libertad de adoptar frente a mi maestro una actitud crítica, de desembarazar su dialéctica de su misticismo y hacerle experimentar un cambio profundo”²⁶²

Ciertamente Marx no lleva a cabo ninguna inversión, lo que implicaría conservar la estructura determinada que es objeto de dicha inversión. Lo que hace Marx con la dialéctica hegeliana al desembarazarla de su misticismo es “hacerle experimentar un cambio profundo”. De hecho, un cambio tan profundo que resulta difícil reconocerla a partir de la filosofía hegeliana.

²⁶¹ Por otra parte, hay que tener en cuenta, como ya hemos indicado anteriormente, que Marx no utiliza aquí el verbo *umkehren*, sino *umstülpen*. Sobre la diferencia de significación entre ambos verbos, véase nota 206

²⁶² Este pasaje se encuentra en uno de los manuscritos elaborados por Marx para el libro II de *El Capital* que Engels no recogió en la edición que llevó a cabo tras la muerte de Marx (el texto publicado por Engels abarca sólo algo más de la mitad de lo que Marx escribió para el libro II). La frase que hemos citado se encuentra en un fragmento del manuscrito IV que consta de 30 páginas y aborda cuestiones referentes a “las metamorfosis del capital”. Este fragmento fue recogido por M. Rubel en su edición de las obras económicas de Marx. La cita corresponde a *Oeuvres de Karl Marx: Économie II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 528

2.4.2. El paralelismo de las concepciones sistemáticas de Hegel y Marx

En el apartado anterior hemos indicado las dificultades a las que se enfrenta la interpretación del método de Marx en términos de aplicación o transferencia de las categorías lógicas de Hegel a su objeto teórico. Pues bien, esta interpretación va también contra la autocomprensión de Marx, que criticó explícitamente el intento de Lassalle de una tal *aplicación* del método hegeliano a la economía política. Marx escribe en una carta a Engels sobre tal pretensión por parte de Lassalle:

“Veo en esta nota que el tipo se propone presentar la economía política hegelianamente en su segunda gran obra. Aprenderá para su desgracia que una cosa es llevar una ciencia a través de la crítica hasta el punto en que se la pueda exponer dialécticamente (*dialektisch darstellen*), y otra completamente distinta aplicar (*anwenden*) un sistema de lógica abstracto y concluido a las nociones de tal sistema”²⁶³

Se pone aquí claramente de manifiesto que Marx no considera posible “aplicar” el método hegeliano a la economía política. De lo que habla es de “exponer dialécticamente” la economía política y remite dicha exposición dialéctica al proceso a través del cual se desarrolla la “crítica” de la economía política. En otros escritos de esta época designa Marx asimismo su exposición como “dialéctica”²⁶⁴ y habla de la “forma dialéctica de la exposición”²⁶⁵. Habrá que entender, por tanto, a qué se refiere Marx con *exposición*, pero lo que está claro es que por *exposición dialéctica*, que es la caracterización que reivindica para su método, no entiende nada parecido a la “aplicación” del método dialéctico hegeliano a la economía política.

Marx distinguió claramente en el Epílogo a la segunda edición de *El Capital* entre el “modo de investigación” y el “modo de exposición”, refiriendo la dialéctica al segundo de ellos, cuyo propósito es “reflejar idealmente” la vida del objeto²⁶⁶. Es desde aquí desde donde hay que abordar el significado y la función de la dialéctica en Marx. Ciertamente la tradición marxista, en su afán por entender la dialéctica como una teoría general de la historia, ha pasado generalmente de largo ante este modo de plantear la cuestión. Pero ha habido algunos destacados intérpretes del pensamiento de Marx que sí

²⁶³ Carta a Engels del 1/2/1858, MEW 29, p. 275

²⁶⁴ MEW 31, p. 132

²⁶⁵ MEGA II.2, p. 91

²⁶⁶ Cf. *Das Kapital*, MEW 23, p. 27

han situado claramente el centro de la cuestión en este lugar:

Althusser afirma a este respecto que el “*método de análisis* del que habla Marx es lo mismo que el «*modo de exposición*» (*Darstellungsweise*) que cita en el epílogo a la segunda edición alemana, y que distingue cuidadosamente del «*modo de investigación*» (*Forschungsweise*) ... En *El Capital* lo que nos encontramos es la exposición sistemática, la puesta en orden apodíctico de los conceptos en la forma misma de este tipo de discurso demostrativo que es «el *análisis*» del que habla Marx”²⁶⁷, a lo que añade Althusser que “*este análisis y esta dialéctica no son, según pensamos, sino una sola y misma cosa*”²⁶⁸.

Althusser remite adecuadamente la cuestión de la dialéctica al “modo de exposición” que tiene lugar en *El Capital*. Pero resulta cuestionable la identidad que establece entre el análisis y la dialéctica. El análisis no agota el modo de exposición, sino que establece los elementos que después se articulan a través del desarrollo dialéctico.

A esta relación entre ambos niveles se ha referido Lefebvre, que señala que “la dialéctica es un «método de exposición» ... La «exposición» no es otra cosa que la reconstrucción completa de lo concreto en su movimiento interno; no se trata de una simple yuxtaposición o de una organización externa de los resultados del análisis ... El análisis determina las relaciones y los momentos del contenido complejo. Solamente entonces el movimiento de conjunto puede ser reconstituido y «expuesto»”²⁶⁹.

Esta caracterización de Lefebvre, sin embargo, no tiene en cuenta la relación fundamental en la que se encuentra para Marx la exposición dialéctica con la crítica. Esta relación ha sido señalada con toda claridad por A. Schmidt en su estudio sobre el método de *El Capital*: “La comprensión correcta del método marxiano en *El Capital* está y coincide con el concepto de «exposición» ... La «exposición» tiene que traer a unidad «concreta» el material múltiple y desmembrado. Reproduce el todo viviente, que en los productos de las ciencias particulares correspondientes sólo «aparece» unilateralmente, no es realmente comprendido (*begriffen*). Esto vale especialmente para la economía política, con la que Marx entronca, pero que sólo la *crítica* puede llevar a que sea dialécticamente expuesta”²⁷⁰.

²⁶⁷ L. Althusser, *Lire le Capital*. I, op. cit., p. 62

²⁶⁸ Ibid., p. 63

²⁶⁹ H. Lefebvre, *Le matérialisme dialectique*, op. cit., p. 80

²⁷⁰ A. Schmidt, *Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie*, op. cit., p. 35-36

Fulda, en sus *Tesis sobre la dialéctica como método de exposición*, afirma en este mismo sentido que en Marx “la dialéctica como método es ... la *forma de la exposición*, que procede racional y críticamente, de una materia que han preparado las ciencias particulares y que el investigador tiene que haberse apropiado de un modo distinto del modo dialéctico”²⁷¹.

Si se sitúa a este nivel la relación entre Hegel y Marx, esto es, si se tiene en cuenta que lo que Marx quiere realizar es una *exposición dialéctica*, que es la designación que utiliza en repetidas ocasiones para referirse a su método, y no se plantea en términos de transferencia de las categorías hegelianas o como la aplicación de un supuesto método ya concluido en la filosofía de Hegel, como es usual en el marxismo hegeliano, entonces se arroja nueva luz sobre la relación entre el pensamiento de Marx y el de Hegel. En este sentido, *exposición* tendría que ver inmediatamente con *crítica*, y el paralelismo entre el método de ambos habría que establecerlo en el sentido de que tanto en Hegel como en Marx la *crítica tiene lugar a través de la exposición*²⁷². Esta crítica sería para Marx, al igual que para Hegel, una *crítica inmanente*: una crítica que se sigue de la exposición misma.

Esta copertenencia de crítica y exposición constituye uno de los aspectos fundamentales del pensamiento de Hegel. Hyppolite afirma a este respecto que “la reflexión especulativa es ciertamente también una reflexión crítica, pero es una crítica inmanente, una crítica interna. La Lógica especulativa no es más que la exposición de esta crítica”²⁷³; y Adorno señala que en la filosofía hegeliana “el *desideratum* de la crítica inmanente se encuentra entre las piezas centrales de su método”²⁷⁴.

La unidad de crítica y exposición recorre efectivamente toda la obra de Hegel. La dimensión crítica de la *Fenomenología del Espíritu* ha sido puesta claramente de manifiesto por Navarro Cordón, que muestra en su estudio sobre esta obra “en qué

²⁷¹ H. F. Fulda, *Thesen zur Dialektik als Darstellungsmethode*, op. cit., p. 208-209

²⁷² Como señalan D. Behrens y K. Hafner, “la confrontación de Marx con la filosofía hegeliana es constitutiva para la configuración y la particularidad de su planteamiento de una *crítica*” (*Totalität und Kritik*, en: D. Behrens (ed.), *Gesellschaft und Erkenntnis. Zur materialistischen Erkenntnis und Ökonomiekritik*, Freiburg, Ça ira-Verlag, 1993, p. 89). En una línea similar, H. Brentel afirma que la dialéctica de Marx y de Hegel tiene en común la pretensión de ser una crítica de la reflexión meramente exterior (cf. *Widerspruch und Entwicklung bei Marx und Hegel*, Frankfurt a. M., Studentexte zur Sozialwissenschaft, J. W. Goethe Universität, 1986, p. 84).

²⁷³ J. Hyppolite, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, p. 112

²⁷⁴ T. W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, op. cit., p. 55

medida la crítica immanente se sigue de la exposición (*Darstellung*) misma del saber”²⁷⁵. Y respecto a la *Ciencia de la Lógica*, Theunissen sostiene que “la lógica hegeliana es, según la idea sistemática que está a su base, la unidad de la crítica y la exposición de la metafísica”²⁷⁶.

Fue, en efecto, la dimensión crítica de la dialéctica hegeliana lo que le interesó ya a Marx desde su juventud. En los *Manuscritos de París* se pregunta: “¿En qué situación nos encontramos ahora frente a la *dialéctica* hegeliana?”²⁷⁷, y señala la importancia de la confrontación con la dialéctica de Hegel para establecer en qué debe consistir “el método de criticar” (*die Methode des Kritisierens*)²⁷⁸. En esta época, como he tratado de demostrar en la primera sección, Marx no tiene todavía una respuesta a esta pregunta. Sólo en la época de la elaboración de la crítica de la economía política estuvo en condiciones de responderla y utilizar el potencial crítico de la dialéctica hegeliana. Esta unidad de crítica y exposición, que constituye el nervio central de método de Marx, fue expresada por él en los siguientes términos:

“El trabajo del que se trata, en primer lugar, es la *crítica de las categorías económicas* o, if you like, el sistema de la economía burguesa expuesto críticamente. Es al mismo tiempo la exposición del sistema y a través de la exposición la crítica del mismo”²⁷⁹

Por consiguiente, el modo en que Marx expone el sistema de la economía política está indisolublemente unido a la crítica de este sistema. La crítica de las categorías económicas se sigue de la exposición de las mismas tal y como aparecen en la superficie de la sociedad burguesa, de donde las toma de manera acrítica la economía política.

Para Marx, la forma de exposición dialéctica es exigida por el objeto mismo. El hecho de que volviese sobre la filosofía hegeliana y la utilizara como modelo metodológico en el momento en que comenzó a elaborar su crítica de la economía política, se debió a la concepción precisa del objeto propio de su investigación: la economía política como la instancia central de *autorreflexión social* de la moderna

²⁷⁵ J. M. Navarro Cordon, *Sentido de la Fenomenología del Espíritu como crítica*, op. cit., p. 261

²⁷⁶ M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1980, p. 16. Fulda y Horstmann están plenamente de acuerdo con este planteamiento de Theunissen, si bien discuten el sentido de dicha unidad y el papel que tiene en la filosofía hegeliana la disolución de la apariencia (Cf. *Kritische Darstellung der Metaphysik. Eine Diskussion über Hegels Logik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1980).

²⁷⁷ *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW 40, p. 568

²⁷⁸ Ibid.

²⁷⁹ Carta a Lassalle de 22/2/1858, MEW 29, p. 550

sociedad burguesa. Dado que la economía política se limita a tomar las categorías tal y como se dan de manera inmediata en la experiencia, en la superficie de la sociedad burguesa, ésta recibe una visión inmediata de sí misma en la economía política. Es por eso por lo que el método de Marx, que parte de las formas de manifestación tal y como se presentan de manera inmediata, para buscar a partir de aquí el fundamento de dichas formas, consiste en llevar a cabo la exposición de las categorías económicas y realizar la crítica a través de la exposición. Desde aquí tiene pleno sentido la afirmación de Theunissen de que Marx “es uno de los pocos que han comprendido a Hegel, si se entiende por comprender algo más que una reproducción puntual de fragmentos de una teoría”²⁸⁰.

La exposición de Marx parte, pues, de lo que aparece de manera inmediata en la superficie de la sociedad moderna y de la forma en que dicha sociedad se ve a sí misma, para poner de manifiesto a partir de ahí las mediaciones constitutivas de lo que se presenta como inmediato. Como afirma Heinrich, “lo que comparte plenamente la crítica de la economía política con la filosofía hegeliana es la *intención crítica* de disolución de la apariencia de autonomía de algo que en primera instancia se presupone inmediato”²⁸¹. Para Marx se trata, por tanto, al igual que para Hegel, de impugnar la pretendida independencia e inmediatez de lo que se presenta como tal. Se trata de hacer patentes las mediaciones que subyacen al resultado visible, y demostrar de este modo que lo que aparece como *inmediato* es en realidad algo *mediado*. Se puede criticar así el modo de operar con las categorías que parte de éstas como de supuestos dados, y la crítica no se realiza desde fuera, no hay ningún patrón externo de medida, sino que la crítica es interna, inmanente, resulta de la exposición misma de las categorías tratadas²⁸².

El sentido de la dialéctica en Marx tal y como la hemos venido caracterizando hasta aquí ha sido expresado con precisión por Kosík en los siguientes términos:

²⁸⁰ M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, op. cit., p. 474. En una “reproducción puntual” de tales o cuales fragmentos de la filosofía hegeliana es precisamente en lo que consisten muchas veces las interpretaciones del marxismo hegeliano. El resultado suele ser una caricatura hegeliana de Marx que no permite entender gran cosa de su método.

²⁸¹ M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 175

²⁸² La “crítica inmanente” que lleva a cabo Marx es definida por K. Korsch como el modo de crítica “donde Marx se confronta con el trabajo de los grandes clásicos burgueses a través de un refinamiento, generalización, profundización y realización más consecuente de las categorías económicas”, y el modo de operar de Marx respecto a ellas consiste en “llevarlas a sus límites, en los que puede ser hecha visible y comprensible la realidad práctica social histórica que se oculta tras ellas” (*Karl Marx*, Frankfurt a. M., Europäische Verlagsanstalt, 1972, p. 220).

“La destrucción de la pseudoconcrección, que el pensamiento dialéctico debe llevar a cabo, no niega por ello la existencia u objetividad de estos fenómenos, sino que destruye su pretendida independencia al demostrar que son causa mediata y, contrarrestando sus pretensiones de independencia, prueba su carácter derivado. La dialéctica no considera los productos como algo fijo, ni las configuraciones y los objetos, o sea, todo el conjunto del mundo material cosificado, como algo originario e independiente; del mismo modo tampoco considera así el mundo de las representaciones y del pensamiento común ni los acepta bajo su aspecto inmediato, sino que los somete a un examen en el cual las formas cosificadas del mundo objetivo e ideal se diluyen, pierden su fijeza, su naturaleza y su pretendida originariedad, para mostrarse como fenómenos derivados y mediatos, como sedimentos y productos de la praxis social”²⁸³

Así pues, en la relación entre la dialéctica de Hegel y la de Marx ni se trata de una inversión – término éste que sería aplicable más bien a Feuerbach, y también a Engels en la medida en que sigue el modelo de inversión total feuerbachiano –, ni se plantea en términos de “método” frente a “sistema” – como hace asimismo Engels²⁸⁴ y se ha repetido constantemente en la tradición marxista –, sino que consiste en una transformación de los medios teóricos de la dialéctica hegeliana con el propósito de su utilización metódica para llevar a cabo la reproducción mental del modo de producción capitalista. No se trata, pues, de la transferencia de un método que sería aplicable a un contenido distinto, sino de una cierta “incorporación del modo hegeliano de conceptualizar los fenómenos”²⁸⁵.

Por lo tanto, la relación entre Marx y Hegel a nivel metodológico habrá que establecerla en el sentido de que Marx parte de los resultados alcanzados por la economía política y los lleva a través de la crítica hasta el punto en que puedan ser expuestos dialécticamente. Y esta forma dialéctica de la exposición no puede separarse del contenido en ella expuesto²⁸⁶. Aquí se muestra claramente lo equívoca que es la expresión “aplicación” del método dialéctico, pues trasmite la impresión de que se tratase de un procedimiento aprendible que pudiese ser aplicado a diversos contenidos.

²⁸³ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, op. cit., p. 33. Si bien esta caracterización sumaria que realiza Kosík de la dialéctica nos parece perfectamente adecuada a la concepción de Marx, como también nos parecen acertadas otras muchas observaciones metodológicas de este autor, no compartimos con él en ningún caso su pretensión de “antropologizar” el pensamiento de madurez de Marx. Como hemos puesto de manifiesto en la primera sección de este trabajo, Marx abandona de manera definitiva toda concepción antropológica a partir de 1845.

²⁸⁴ Cf. *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* MEW 21, p. 293 y ss.

²⁸⁵ K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, op. cit., p. 210

²⁸⁶ En este sentido indica E. Menéndez Ureña que “el método marxiano (desde el punto de vista de su obra económica) sólo se puede tratar realísticamente si se le pone en una relación detallada con todo el contenido de la crítica económica de Marx” (*Karl Marx economista: lo que Marx realmente quiso decir*, Madrid, Tecnos, 1977, p. 187).

Pero no era esto lo que Marx pretendía, concretamente esto fue objeto de su crítica a Lassalle. Para Marx el método es inseparable del contenido, y es *en este aspecto*, precisamente, en lo que se muestra como un verdadero discípulo de Hegel: como éste estableció de manera inequívoca en el Prólogo a la *Enciclopedia*, el “método” que ha considerarse como “único verdadero” es aquél que es “idéntico al contenido (*mit dem Inhalt identische*)”²⁸⁷.

Por lo que se refiere al método de Marx, ya Korsch señaló claramente que “para la concepción dialéctica, *método y contenido están ligados inseparablemente*”²⁸⁸, y a ello se ha referido también Reichelt al afirmar que “uno de los preceptos de la dialéctica es que el contenido y la forma no son exteriores el uno al otro”²⁸⁹. Una consideración detenida de esta cuestión puede verse en el estudio de Ripalda *Los límites de la dialéctica*, en el que el autor pone de manifiesto que en la exposición de Marx, “como en la dialéctica hegeliana, la forma es en sí misma contenido eminente”²⁹⁰. Se muestra aquí cómo para Marx, al igual que para Hegel, la exposición no puede ser considerada exterior a lo en ella expuesto, por lo que no resulta posible separar forma y contenido. Dicha distinción es objeto del análisis, a través del cual se establecen los elementos que luego deben ser expuestos en su dinámica interna, en su proceso de génesis: “La distinción analítica ... entre forma y contenido debe ser considerada sólo como un primer paso; la forma genética de exponer un objeto no le es externa a éste”²⁹¹.

Para Marx, el análisis constituye ciertamente la base necesaria de la “exposición genética”, pero critica el proceder exclusivamente analítico de la economía política, que no alcanza a “desarrollar genéticamente las distintas formas”, y se limita a reducirlas simplemente a su unidad. Frente a ello, Marx considera que la distinción analítica constituye un primer momento, el punto de partida de la exposición genética:

“La economía clásica intenta a menudo emprender la reducción inmediatamente, sin miembros intermedios, y demostrar la identidad de las fuentes de las distintas formas. Esto surge necesariamente de su método analítico (*ihrer analytischen Methode*), con el que tiene que comenzar la comprensión y la crítica. Pero la economía política no tiene interés en desarrollar genéticamente las distintas formas (*die verschiedenen Formen genetisch zu entwickeln*), sino en reconducirlas a través del análisis a su unidad, porque parte de ellas como presupuestos dados.

²⁸⁷ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, op. cit., p. 11

²⁸⁸ K. Korsch, *Marxismus und Philosophie*, op. cit., p. 63

²⁸⁹ H. Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, p. 15

²⁹⁰ J. M. Ripalda, *Los límites de la dialéctica*, op. cit., p. 79

²⁹¹ Ibid.

Ahora bien, el análisis es el presupuesto necesario de la exposición genética (*genetische Darstellung*), de la comprensión del proceso de formación real en sus diferentes fases²⁹²

Lo característico del modo de proceder de Marx frente a la economía política es, por tanto, que expone la génesis de las formas que la economía política simplemente presupone como dadas. Lo que le critica a la economía política no es su análisis de las distintas formas, sino que no las desarrolla genéticamente, que introduce las categorías como presupuestos simples, y por ello no puede comprender el proceso real de formación. Como observa A. Schmidt, “todo ese saber ganado analíticamente, cuya utilidad para la ciencia social Marx no ha negado en absoluto, es para él un *momento* de la exposición dialéctica”²⁹³.

Por consiguiente, el presupuesto para llevar a cabo este desarrollo conceptual a través del que puede “ser expuesto (*dargestellt werden*) adecuadamente el movimiento real (*die wirkliche Bewegung*)”²⁹⁴ lo constituye la crítica de las categorías que la economía política toma como inmediatas. A este respecto indica H. Brentel que “sólo a través de la crítica completa de los problemas materiales de la economía política y de todos los pasos de mediación reflexionados por ésta deficitariamente, puede la economía política ser «llevada» hasta aquel punto a partir del cual se la pueda «desarrollar» en el curso de la exposición”²⁹⁵.

Es aquí donde se debe ubicar la cuestión de la relación entre Marx y Hegel, y es desde aquí desde donde se puede comprender lo que quiere decir Marx cuando habla de su *método dialéctico*. La dialéctica es para Marx, al igual que para Hegel, a un proceso de desarrollo conceptual²⁹⁶. Esto significa que en la exposición las categorías no están simplemente yuxtapuestas unas a otras, el orden no es meramente externo, sino que dicho orden tiene un carácter interno, necesario. Se trata, tal y como indica Heinrich, de “un orden que expresa relaciones esenciales de las categorías”, y precisamente por ello

²⁹² *Theorien über den Mehrwert*, MEW 26.3, p. 491

²⁹³ A. Schmidt, *Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie*, op. cit., p. 41. Sobre este aspecto también ha insistido G. Göhler, que afirma que en su exposición de la formación social capitalista “Marx ve el análisis en el sentido estricto de la descomposición conceptual como una condición de la exposición genética” (*Die Reduktion der Dialektik durch Marx*, op. cit., p. 156).

²⁹⁴ *Das Kapital*, MEW 23, p. 27

²⁹⁵ H. Brentel, *Widerspruch und Entwicklung bei Marx und Hegel*, op. cit., p. 83

²⁹⁶ H. F. Fulda muestra en su estudio sobre la dialéctica hegeliana que “la dialéctica es para Hegel *arché kinésis*, principio de un determinado movimiento” (*Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise*, en: R.-F. Horstmann (ed.): *Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, p. 131); y en este sentido de “la dialéctica, entendida como principio del movimiento del concepto y como este movimiento mismo ... habla Hegel del *desarrollo* conceptual” (ibid., p. 136).

“suministra la «exposición dialéctica» una determinada *conexión de fundamentación* de las categorías individuales”²⁹⁷.

La sucesión de las categorías en el orden determinado por la exposición reproduce teóricamente el objeto real, las relaciones de producción e intercambio de la sociedad moderna. Cuando Marx afirma en *El Capital* que lo que se consigue de este modo es “reflejar idealmente” el objeto, no puede referirse a una representación simple, pues las categorías no tienen ningún correlato empírico inmediato. De lo que se trata es de una construcción conceptual a través de la cual se expone “el movimiento real”. Esta construcción se lleva a cabo por medio de una *exposición sistemática* que sigue un *orden de sucesión interno* determinado por la relación que tienen las categorías dentro de la sociedad moderna²⁹⁸. La sucesión de las categorías en el desarrollo dialéctico tiene por ello un carácter necesario, y sólo la conexión de las categorías en el orden de sucesión determinado por la exposición puede expresar la realidad del objeto de la investigación científica.

Esta caracterización de la dialéctica es similar, en principio, a la que establece Hegel en el § 81 de la *Enciclopedia*:

“Lo dialéctico constituye el alma que mueve el progresar científico (*die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgehens*) y es el único principio por el que se confiere *conexión inmanente* y *necesidad* al contenido de la ciencia”²⁹⁹

Pero aunque hay ciertamente una similitud, hay también una diferencia fundamental: las categorías de Marx están referidas a un *material externo*, lo que las distingue de manera fundamental de la autorreferencialidad constitutiva de las categorías de la lógica hegeliana. La exposición de las categorías tiene lugar en Marx después de consumado el proceso de investigación, y tiene que reproducir teóricamente la estructuración del objeto investigado, por lo que dicha exposición no puede responder a un esquema de desarrollo dialéctico que vaya suprimiendo progresivamente en el concepto su presupuesto concreto. El proceso de desarrollo conceptual debe expresar, para Marx, la estructura de las relaciones de la sociedad burguesa. Esto significa que las

²⁹⁷ M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 173

²⁹⁸ El aspecto fundamental de la necesidad en la sucesión de las categorías en la exposición dialéctica de Marx es puesto de manifiesto por Göhler en los siguientes términos: “La dialéctica como un modo específico de exposición científica de la realidad significa en Marx desarrollar sus elementos como una conexión genética de fundamentación con la postulada necesidad de su sucesión” (*Die Reduktion der Dialektik durch Marx*, op. cit., p. 25).

²⁹⁹ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, op. cit., p. 173

categorías tienen que organizar un material independiente de ellas, al que tienen que estar referidas en todo momento, lo que impide entender la exposición de Marx como un autodesarrollo de categorías lógicas. Frente a la filosofía hegeliana, que consiste en eliminar de manera sistemática la diferencia entre el objeto de la exposición y la exposición misma, Marx mantiene en todo momento la diferencia insuprimible entre el objeto y el conocimiento del objeto, lo que implica que la exposición de Marx se limita a reproducir conceptualmente una realidad exterior e independiente de ella, en la cual habrá que buscar la fundamentación de dicha exposición, y no en la estructura lógica de las categorías de la filosofía hegeliana.

Será a partir de estos planteamientos desde donde vamos a abordar el significado de la dialéctica en el pensamiento de Marx. Ciertamente, se derivará de aquí un significado muy distinto del que tiene la dialéctica en la filosofía de Hegel. Como señala Fulda: “Con la inversión de la dialéctica idealista en una materialista, que debe ser su contrario directo, no sólo cambia el sustrato y la estructura del tratamiento dialéctico, sino que con ello también sufre una modificación la forma de la dialéctica que hace surgir un nuevo concepto de dialéctica que se aleja de Hegel en muchos puntos”³⁰⁰.

La profunda modificación que experimenta en Marx la forma de la dialéctica hace que deje de ser comprensible a partir de las estructuras de la dialéctica hegeliana. Esto permite explicar por qué los intentos de establecer la relación entre ambos en términos de una transposición de las categorías hegelianas al objeto teórico de Marx adolecen de una profunda insuficiencia para la comprensión de su método. Ciertamente Marx hace uso de determinados conceptos fundamentales de la filosofía de Hegel, como es el caso de los conceptos de mediación, contradicción o duplicación, y efectivamente dichos conceptos tienen una función teórica determinada en la exposición de Marx. Pero el significado de dichos conceptos y la función que cumplen en la teoría marxiana es fundamentalmente distinto del que tienen en la filosofía hegeliana. Por ello todo intento de llevar a cabo una transferencia de las categorías de Hegel a la teoría de Marx y de explicar ésta a partir de la estructura del sistema hegeliano está necesariamente condenado a fracasar en la determinación de la *especificidad* del método de Marx. Como constatan D. Behrens y K. Hafner tras realizar un pormenorizado estudio de los más diversos intentos en este sentido, “los marxistas hegelianos no han sido capaces de

³⁰⁰ H. F. Fulda, *Thesen zur Dialektik als Darstellungsmethode*, op. cit., p. 205

reformular la teoría marxiana sobre la base de la hegeliana, ni han podido aclarar suficientemente la relación entre ambos”³⁰¹.

³⁰¹ D. Behrens, K. Hafner, *Totalität und Kritik*, op. cit., p. 128

2.5. La forma dialéctica de la exposición

Marx entiende la sociedad como un sistema orgánico y, por tanto, en la sociedad burguesa, como tal sistema orgánico que es, sus elementos se implican unos a otros, se presuponen recíprocamente:

“Si en el sistema burgués consumado cada relación económica presupone a la otra en la forma económico-burguesa, y así cada elemento puesto es al mismo tiempo presupuesto (*und so jedes Gesetzte zugleich Voraussetzung ist*), ése el caso con todo sistema orgánico. Este sistema orgánico mismo en cuanto totalidad tiene sus presupuestos, y su desarrollo hasta alcanzar la totalidad consiste precisamente en subordinarse todos los elementos de la sociedad o en crear los órganos que todavía le faltan a partir de aquélla”³⁰²

A partir de esta comprensión de su objeto teórico, Marx establece una diferencia fundamental a nivel metodológico: la distinción tajante entre el devenir histórico del capital y el capital constituido. Los presupuestos del primero pertenecen al pasado, a la historia de la formación del capital, no al sistema capitalista ya desarrollado. Son supuestos abolidos en la existencia del capitalismo constituido. Éste, por su parte, produce sus propios presupuestos, son el resultado de su existencia.

Marx distingue, pues, dos formas de supuestos del capital, correspondientemente a la diferencia entre la historia del surgimiento del capital y al modo de producción dominado por éste. El primer tipo de presupuestos, aquellos que dan lugar a la formación histórica del sistema capitalista, son supuestos *históricos*, que como tales se dan antes del movimiento del capital constituido. El segundo tipo, en cambio, son generados por el propio *movimiento del capital*.

Ciertamente, estos dos tipos de supuestos o condiciones ya habían sido señalados por Marx en la *Introducción* del 57, pero es en la elaboración de los *Grundrisse* cuando constata la importancia fundamental del hecho de que no puedan coexistir las condiciones de la formación del capital con las condiciones de su autorreproducción. Las condiciones históricas del surgimiento del capital tienen necesariamente que desaparecer con el establecimiento del modo de producción capitalista.

³⁰² *Grundrisse*, MEW 42, p. 203

“Las condiciones y presupuestos del *devenir* (*Werden*), del *surgir* (*Entstehens*) del capital suponen precisamente que éste todavía no es, sino que tan sólo *deviene* (*daß es noch nicht ist, sondern erst wird*); desaparecen, por tanto, con el capital real, con el capital que pone él mismo, partiendo de su realidad, las condiciones de su realización”³⁰³

Marx ha establecido claramente en la *Introducción* del 57, como ya se ha explicado anteriormente³⁰⁴, que las categorías no deben seguir en la exposición teórica el orden en que han sido determinantes históricamente, sino que el orden de sucesión en la exposición está determinado por la relación que tienen las categorías en la sociedad capitalista desarrollada, y que es precisamente el conocimiento de este objeto teórico el que da la clave para la comprensión del desarrollo histórico. Queda así establecida la separación entre desarrollo lógico de la exposición y el desarrollo histórico que ha dado lugar al modo de producción burgués, y en la medida en que puedan tener alguna relación, es la exposición categorial de las relaciones presentes la que permite la comprensión de los procesos históricos que han dado lugar a tales relaciones. La exigencia para Marx es reproducir teóricamente la conexión objetiva de las relaciones económicas que definen la estructura del modo de producción capitalista, y desde aquí se apunta al estudio de los procesos históricos que han llevado a la formación de la actual estructura social.

De este modo queda separado el proceso histórico que ha producido el capital y el resultado de dicho proceso. Las condiciones del primero forman parte del pasado, representan el resultado de la disolución de anteriores formas históricas de producción. El sistema capitalista ya constituido se desarrolla él mismo a partir de su propia base, de forma que los supuestos externos o condiciones originariamente históricas son abolidos en la existencia del capitalismo constituido. En este sistema ya desarrollado, el capital no depende de condiciones externas, sino que *produce sus propias condiciones* él mismo, a partir de las cuales se autorreproduce como sistema.

Ahora que Marx ha reconocido que los presupuestos de un sistema que se reproduce a sí mismo pueden ser comprendidos como resultado de su existencia, constata un elemento importante de lo que constituye lo “racional” del método dialéctico que Hegel ha descubierto y al mismo tiempo ha mistificado: el concepto hegeliano de mediación puede ser aplicado a tal sistema sin tener que asumir

³⁰³ Ibid., p. 372

³⁰⁴ Cf. apartado 2.1

simultáneamente la concepción teleológica hegeliana.

Marx quiere investigar las formas de movimiento propias del modo de producción capitalista desarrollado, y para ello separa el proceso histórico a través del cual surge el capital del proceso por el que capital ya constituido se reproduce a sí mismo. Lo que se pone de manifiesto en esta distinción son dos modos distintos de considerar lo histórico, la distinción entre historia pasada e “historia contemporánea”. Respecto a esta distinción dice Marx que los

“*presupuestos históricos*, que como tales *presupuestos históricos* son pasados y, por tanto, pertenecen a la *historia de su formación* (*Geschichte seiner Bildung*), no pertenecen de ningún modo a su *historia contemporánea* (*kontemporären Geschichte*), esto es, no pertenecen al sistema real del modo de producción dominado por el capital”³⁰⁵

Con respecto a los supuestos que son generados permanentemente por el sistema constituido, dado que forman parte de los mecanismos de su autoconservación, señala Marx en *El Capital* que “no es necesaria la mirada retrospectiva a la historia de su surgimiento ... la misma historia tiene lugar diariamente ante nuestros ojos”³⁰⁶. Esta historia que tiene lugar cada día, la historia contemporánea del sistema capitalista, es el *modo de lo histórico* al que está referida la exposición teórica de *El Capital*. Lo que le subyace es la idea de que la condición de posibilidad para la existencia de un sistema es que surja constantemente a partir de sus propias condiciones, y la exposición teórica “lo tiene que acompañar en su proceso de surgimiento”. Como observa D. Riedel, “Marx aquí hace dependiente la posibilidad del desarrollo dialéctico del supuesto de que sea expuesto un *sistema* que se reproduce a sí mismo”³⁰⁷.

Marx va a buscar el modo de exponer teóricamente la forma de movimiento del sistema dominado por el capital, el proceso por el que el capital se autorreproduce generando sus propias condiciones. El hecho de que para ello separe este proceso de manera fundamental del proceso histórico a través del que se ha configurado dicho sistema demuestra que la interpretación de la dialéctica marxiana como reflejo abstracto del desarrollo histórico no puede sostenerse, que dicha interpretación no tiene cabida en el pensamiento de madurez de Marx.

El método dialéctico de Marx está encaminado a sacar a la luz las conexiones

³⁰⁵ *Grundrisse*, MEW 42, p. 373

³⁰⁶ *Das Kapital*, MEW 23, p. 161

³⁰⁷ D. Riedel, *Grenzen der dialektischen Darstellungsform*, op. cit., p. 18

internas del *sistema orgánicamente articulado* que es la sociedad capitalista, un sistema funcionalmente diferenciado que se autodesarrolla y que está constituido por un conjunto de elementos que actúan recíprocamente unos sobre otros. Dicha realidad, caracterizada por la forma de proceso, es expuesta por Marx de modo que muestra la vinculación necesaria que existe en las relaciones esenciales que se dan en ella y las formas de manifestación. Esta concepción metodológica general aparece expuesta con suma claridad en el siguiente pasaje de las *Teorías sobre el plusvalor*:

“Cada presupuesto del proceso social de producción es al mismo tiempo su resultado, y cada uno de sus resultados aparece al mismo tiempo como presupuesto. Todas las *relaciones de producción* en las que se mueve el proceso son, pues, tanto sus productos como sus condiciones. En la última forma – cuanto más consideramos su forma en su manifestación real (*wirkliche Erscheinung*) – queda el proceso más y más solidificado, de modo que estas condiciones aparecen como independientes del proceso y determinándolo, y las propias relaciones de las personas que forman parte del proceso se les aparecen a éstas (*ihnen erscheinen*) como condiciones cósmicas, como poderes cósmicos, como determinaciones de las cosas; y cuanto más todo elemento del proceso capitalista, incluso el elemento más simple, como por ejemplo la mercancía, es ya una inversión (*Verkehrung*), tanto más puede aparecer toda relación entre personas como atributo de las cosas y como relación de las personas con los atributos sociales de estas cosas”³⁰⁸

Hay que tener en cuenta que Marx accede a su objeto teórico, las relaciones de producción y de cambio de la moderna sociedad burguesa, a partir de la sistematización de la economía política como ciencia. A partir de aquí, la exposición teórica de Marx consiste en llevar a cabo la crítica de esta ciencia, en la que se organiza teóricamente la visión inmediata que la sociedad burguesa tiene de sí misma, hasta alcanzar el punto en que pueda ser expuesta dialécticamente. De ello se desprende que dicha exposición está intrínsecamente vinculada al nivel de desarrollo alcanzado por la economía política. Este desarrollo de la ciencia se corresponde asimismo con un determinado desarrollo de su objeto teórico, la sociedad capitalista³⁰⁹. Sólo con el desarrollo pleno del sistema capitalista, una vez que el capital se ha convertido en “la potencia económica que lo domina todo”³¹⁰ y se ha subordinado todas las demás relaciones sociales, ha podido

³⁰⁸ *Theorien über den Mehrwert*, MEW 26.3, p. 497-498

³⁰⁹ Zeleny indica a este respecto que “Marx vincula su método a la materia investigada, al estadio de desarrollo de la ciencia de que se trate, esto es, de la investigación científica del material dado, y al estadio evolutivo del objeto estudiado mismo” (*La estructura lógica de “El Capital” de Marx*, op. cit., p. 183).

³¹⁰ *Einleitung*, MEW 42, p. 41

consumarse la ciencia en la que dicha sociedad se comprende a sí misma. La *sistematización* del saber espontáneo de la sociedad burguesa en la economía política puede constituir así el punto de partida de la exposición crítica de Marx.

Fulda expresa en el siguiente pasaje con total claridad la diferencia entre la comprensión marxiana de la dialéctica en sus textos de juventud y la forma en que opera en la época de la crítica de la economía política:

“Para el Marx feuerbachiano todavía no era importante en la dialéctica hegeliana el hecho de que está se pudiera utilizar, en una configuración modificada, como forma de exposición crítico-sistemática de los resultados de la investigación de las ciencias particulares; sino que con ella parecía haberse encontrado una expresión para el movimiento de la historia ... Por el contrario, como «método de elaboración» de la economía burguesa, se distinguió la dialéctica inmediatamente de la consideración histórica y de la exposición de sus objetos ... La conexión de fenómeno y esencia que revela el método de desarrollo más bien debe fijar al mismo tiempo los puntos en los que la exposición sistemática es sustituida por la consideración histórica y en los que hay que corregir la apariencia de que se trata sólo de desarrollos conceptuales”³¹¹

La exposición dialéctica de Marx pretende captar el proceso global a través del que el sistema capitalista se mueve a sí mismo, mostrando su conexión sistemática, y produciendo de este modo la configuración teórica del sistema capitalista “en su estructura interna”. Esta forma de exposición no puede ser en ningún caso una reproducción simple de la realidad tal y como se manifiesta en la superficie de la misma, sino que tiene que sacar a la luz las conexiones esenciales y con ello expresar el movimiento real, que no se presenta así de manera inmediata³¹². Esto tiene lugar a través de la progresiva *articulación de las categorías* en el *desarrollo conceptual*, lo que lleva a Marx a designar su exposición como “dialécticamente articulada (*dialektisch Gegliedertes*)”³¹³.

Esta articulación se produce mediante la sucesión de las determinaciones categoriales, a través de la cual se lleva a cabo la fundamentación del sistema teórico que puede dar la expresión conceptual de la estructura de la sociedad capitalista. Dicha

³¹¹ H. F. Fulda, *Thesen zur Dialektik als Darstellungsmethode*, op. cit., p. 210

³¹² Este desarrollo conceptual es definido por el grupo de autores de *Krise und Kapitalismus bei Marx* como la “explicación de la necesidad de las formas de existencia del modo de producción burgués, de las formas de manifestación del valor, a través de la deducción a partir de su concepto – correspondientemente a la tarea de la ciencia, que es comprenderlas como necesarias. El desarrollo conceptual significa mostrar el proceso de constitución de las formas necesarias de la superficie de la producción burguesa a partir de las relaciones esenciales” (Bader V.-M. et al., *Krise und Kapitalismus bei Marx*, Frankfurt a. M., Europäische Verlagsanstalt, 1975, p. 77).

³¹³ Carta a Engels del 31/7/1865, MEW 31, p. 132

fundamentación procede a través de la sucesión de niveles de complejidad creciente, que se siguen unos de otros de modo necesario. En la transición a los niveles sucesivos se van estableciendo determinaciones conceptuales progresivamente más concretas. Y esta sucesión no es discrecional, sino que las determinaciones sistemáticamente relevantes se siguen según un orden interno que permite fundamentar el conjunto del sistema. Cada paso en la exposición, cada tránsito a un nivel superior, exige la conexión necesaria de las sucesivas categorías que se van exponiendo. Esta sucesión fundamenta así la exposición de las conexiones reales que son reproducidas teóricamente a través del desarrollo categorial.

2.5.1. El orden de sucesión de las categorías

Un aspecto fundamental de lo que significa para Marx la dialéctica está referido al *orden de la exposición teórica*. Marx sostiene que la exposición debe seguir un determinado orden, ya que de lo contrario “todo el método dialéctico de desarrollo (*dialektische Entwicklungsmethode*) se desmoronaría”³¹⁴. Esta declaración es muy significativa, pues tiene lugar en el momento de publicarse la primera edición del libro primero de *El Capital*, cuando Marx por fin ha conseguido, después de años de trabajo, encontrar la forma de exposición apropiada.

Para comprender en qué consiste la *forma dialéctica de la exposición*, y poder explicar a partir de aquí la estructura metodológica de *El Capital*, es necesario distinguir entre el *modo de exposición* y el *modo de investigación*. Marx se refiere a dicha distinción en el Epílogo a la segunda edición de *El Capital*. Tras citar extensamente un artículo de una revista rusa dedicado al método de *El Capital*, señala al respecto:

“Al describir el autor lo que él llama mi verdadero método de una manera tan acertada, y tan benévola por lo que se refiere a mi empleo personal del mismo, ¿qué otra cosa ha descrito sino el *método dialéctico*?”

Ciertamente, el modo de exposición (*Darstellungsweise*) debe distinguirse formalmente del modo de investigación (*Forschungsweise*). La investigación tiene que apropiarse el material en detalle, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su conexión interna. Sólo después de haber realizado este trabajo, puede ser expuesto adecuadamente el movimiento real. Si esto se

³¹⁴ Carta a Engels del 27/6/1867, MEW 31, p. 313

logra y se refleja idealmente la vida del material (*spiegelt sich nun das Leben des Stoffs ideell wider*), puede parecer que se estuviera ante a una construcción a priori”³¹⁵

Lo que Marx denomina aquí “modo de investigación” hace referencia al estudio de los hechos que somete a su observación, a la investigación de los documentos en los que se recogen esos hechos, cuyos resultados anotaba detalladamente en sus cuadernos de trabajo, y a partir de los cuales Marx ensayaba distintas interpretaciones en las que intentaba explicar los hechos con los que se confrontaba en su estudio, trataba de darles coherencia, las comparaba con las de otros teóricos de la economía política, buscaba coincidencias y divergencias en las interpretaciones, etc. Pero con lo que nos encontramos en *El Capital* es con algo muy distinto. Todo el proceso de tanteo y de búsqueda de explicaciones para los hechos observados ha desaparecido por completo. Lo que aquí nos encontramos es una exposición que sigue un orden riguroso, una *construcción conceptual* que pretende “reflejar idealmente” el objeto real: la sociedad moderna y las relaciones de producción y de cambio a ella correspondientes. Se trata de una *exposición sistemática* en la que las categorías se siguen unas de otras según un *orden necesario*, que viene determinado por la relación que tienen éstas en el sistema capitalista desarrollado.

Ahora bien, Marx señala asimismo en el pasaje citado que cuando en esta exposición, que tiene lugar después de consumada la investigación, “se refleja idealmente” la vida del objeto, puede dar la impresión de que se trata de una “construcción a priori”. Muchos años antes de la publicación de *El Capital*, Marx era ya plenamente consciente de la posibilidad de que su desarrollo dialéctico se pudiera comprender como un simple movimiento de relaciones conceptuales, y trató de evitar esa situación en la medida de lo posible, como se desprende de la siguiente anotación de los *Grundrisse*:

“Más adelante, antes de que se cierre esta cuestión, será necesario corregir la manera idealista de la exposición, que produce la apariencia de que se tratase sólo de determinaciones conceptuales y de la dialéctica de estos conceptos”³¹⁶

³¹⁵ *Das Kapital*, MEW 23, p. 27. Estas afirmaciones hacen patente la interpretación errónea de aquellos autores que hablan del “método de investigación dialéctico” de Marx, como es el caso de Rosental (cf. *Die Dialektik in Marx’ “Kapital”*, op. cit., p. 51 y ss.). Marx refiere aquí el “método dialéctico” a la exposición, al igual que en otros pasajes de su obra; no hay ningún lugar en que Marx hable de la dialéctica en relación a la investigación.

³¹⁶ *Grundrisse*, MEW 42, p. 85-86

La posibilidad de que se pueda producir la apariencia de que se trata solamente de relaciones conceptuales está dada por el hecho de que la exposición tiene lugar como desarrollo conceptual, de tal modo que los conceptos no se encuentran simplemente yuxtapuestos unos al lado de otros, sino que siguen un determinado orden interno de sucesión³¹⁷. Pero para Marx se trata de un proceso de desarrollo conceptual que *expresa* los resultados de la investigación, de modo que es precisa la referencia al material empírico a partir del que se generan los conceptos, para evitar la impresión de que se trate de una pura “construcción a priori”.

La exposición dialéctica que Marx desarrolla en *El Capital* es, pues, la *reproducción ideal* de las relaciones económicas de la sociedad capitalista a través de la cual se consigue *expresar el movimiento real*. Con respecto a este proceso de desarrollo dialéctico dice en los *Grundrisse*:

“El capital, tal y como lo hemos considerado aquí... es el *capital en general* ... Asistimos a su proceso de surgimiento. Este proceso dialéctico de surgimiento es sólo la expresión ideal del movimiento real en el cual el capital deviene (*Dieser dialektische Entstehungsprozeß ist nur der ideale Ausdruck der wirklichen Bewegung, worin das Capital wird*). Las relaciones ulteriores han de ser consideradas como desarrollo de este germen”³¹⁸

La exposición de Marx es propiamente un desarrollo conceptual, pues el orden de sucesión de las categorías tiene un carácter necesario, no se trata en ningún caso de una ordenación meramente externa que permita simplemente la organización teórica del material. Lo que le reprocha Marx a Ricardo es precisamente que en su exposición “el avance no es un desarrollo (*der Fortgang ist keine Fortentwicklung*)... consiste en una aplicación formal y monótona de los mismos principios a un material diverso traído de fuera”³¹⁹.

De lo que se trata para Marx es de llevar a cabo la exposición teórica que pueda expresar conceptualmente el conjunto de estas relaciones sociales que se implican y se presuponen unas a otras. Y para poder hacerse cargo teóricamente de este “todo concreto y viviente ya dado”, esto es, para producir la totalidad de pensamiento que

³¹⁷ A este respecto indica Lukács que “una derivación dialéctica de las categorías no puede ser de ningún modo una simple yuxtaposición o incluso una sucesión de formas que permanecen iguales; de hecho – si el método no ha de convertirse en un rígido esquema –, tampoco puede funcionar uniforme y mecánicamente una relación invariable de las formas” (*Geschichte und Klassenbewußtsein*, op. cit., p. 395).

³¹⁸ *Grundrisse*, MEW 42, p. 231

³¹⁹ *Theorien über den Mehrwert*, MEW 26.2, p. 166

refleje idealmente la totalidad real, es preciso, tal y como ha establecido Marx en la *Introducción* del 57, elevarse de lo abstracto a lo concreto: hay que partir de los conceptos más simples y llegar a conceptos cada vez más complejos. De este modo se tendrá una totalidad de pensamiento rica en determinaciones conceptuales y en relaciones entre las diversas determinaciones que refleje la realidad social en toda su complejidad. La totalidad a la que se llega, que reproduce la totalidad real en el pensamiento, es un sistema articulado conceptualmente, totalmente distinto de la acumulación confusa de percepciones y la masa caótica de datos que supone la representación inmediata. A las abstracciones simples a partir de las cuales tiene lugar el desarrollo conceptual se ha referido Marzoa como “aquello que entra como elemento constitutivo, que está supuesto como algo aún no desarrollado, en esa génesis ideal-constructiva (no histórico-evolutiva) que permite *ver* adecuadamente lo concreto mismo, «expresar idealmente la vida del material». Esta génesis es lo que Marx realiza en *Das Kapital*, y de manera especialmente transparente en sus dos primeras secciones”³²⁰.

El progreso teórico tendrá que reproducir lo concreto real partiendo de categorías abstractas hasta alcanzar los conceptos más concretos que en su recíproca articulación puedan reproducir la realidad social en sus diversos niveles de complejidad. Habrá que partir de las categorías más simples, ir progresando hasta categorías más complejas y luego considerar sus relaciones mutuas. Es preciso comenzar, pues, con las determinaciones más abstractas y a partir de ellas ir generando determinaciones cada vez más concretas, que habrá que articular en la exposición teórica para aprehender científicamente la totalidad concreta viviente.

En este sentido señala Lefebvre que la exposición de Marx “reposa sobre el movimiento dialéctico de las categorías. La categoría económica fundamental se desarrolla, engendra por un movimiento interno las determinaciones nuevas: trabajo abstracto, dinero, capital. Cada determinación compleja sale dialécticamente de las precedentes. Cada categoría tiene un papel lógico y metodológico: toma su lugar en el conjunto explicativo que lleva a la reconstitución de la totalidad concreta dada”³²¹.

Habrá que comenzar, pues, por la categoría más simple, aquélla que no presupone ninguna otra al nivel teórico de la exposición. Pero aunque la categoría más

³²⁰ F. Martínez Marzoa, *La filosofía de “El Capital” de Marx*, op. cit., p. 39

³²¹ H. Lefebvre, *Le matérialisme dialectique*, op. cit., p. 89

simple no presuponga a nivel teórico ninguna otra categoría, lo que sí presupone es el todo ya desarrollado de la sociedad capitalista. Es fundamental tener esto en cuenta para no confundir el desarrollo dialéctico de Marx con la dialéctica hegeliana, esto es, para comprender que en Marx no se trata “sólo determinaciones conceptuales y de la dialéctica de estos conceptos”. Marx afirma en este sentido que “en la teoría el concepto del valor precede al del capital, aunque para su desarrollo puro hay que suponer un modo de producción fundado en el capital”³²². Esto significa que la existencia del valor en su pureza y universalidad presupone un modo de producción en que el producto del trabajo ha dejado de pertenecer al trabajador individual. Hay que tener en cuenta en todo momento que ésta es la *condición necesaria para la existencia* del capitalismo como tal y, por tanto, el *presupuesto* para poder llevar a cabo la reconstrucción conceptual del sistema capitalista.

Así pues, la elaboración teórica en la forma de la exposición dialéctica de las categorías tiene lugar bajo el supuesto de que el sistema de producción capitalista está totalmente desarrollado. Esto presupone la separación de los productores inmediatos de los medios de producción, esto es, la existencia trabajador “libre”. Pero no es posible partir de aquí en la exposición. A este respecto Marx es taxativo:

“Para desarrollar el concepto de capital *es necesario partir del valor y no del trabajo*, y concretamente del valor de cambio ya desarrollado en el movimiento de la circulación. Es tan imposible pasar (*übergehen*) directamente del trabajo al capital, como pasar directamente de las distintas razas humanas al banquero o de la naturaleza a la máquina de vapor”³²³

Es la categoría del valor, pues, la que tiene que desarrollarse para poder llegar a la categoría del capital. Pero dado que hasta la categoría más simple supone el todo desarrollado del sistema de producción capitalista, esta categoría es “insuficiente”. M. Heinrich observa que “lo insuficiente (*das Mangelhafte*) de una categoría es designado a menudo por Marx como «contraposición» (*Gegensatz*) o «contradicción» (*Widerspruch*) de sus distintas determinaciones”³²⁴, pero como este autor pone de manifiesto, lo que designa Marx con estos términos son “relaciones *de contenido* entre las *distintas* determinaciones de la categoría correspondiente”³²⁵. Es esta insuficiencia o

³²² *Grundrisse*, MEW 42, p. 177

³²³ *Ibid.*, p. 183-184 (sn).

³²⁴ M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 174

³²⁵ *Ibid.* Estos planteamientos se encuentran desarrollados en M. Heinrich, *Hegel, die “Grundrisse” und das “Kapital”*, op. cit., p. 146 y ss., donde el autor establece la función que tienen la contraposición y la

contradicción lo que impulsa el desarrollo categorial, de modo que se vayan estableciendo los tránsitos correspondientes a los niveles sucesivos de complejidad. G. Göhler define con suma precisión lo que constituye estos tránsitos en el desarrollo conceptual de Marx:

“«Tránsito» es aquel elemento de un movimiento dirigido en la sucesión de las determinaciones que concluye el ámbito de las determinaciones relevantes en los niveles correspondientes del desarrollo, de modo que a partir de este nivel se estructura el nivel inmediatamente superior. Esto puede ocurrir principalmente a través de la presentación de contradicciones (*Widersprüche*) o insuficiencias (*Mängeln*) que dan lugar al nivel inmediatamente superior con la necesidad exigida como consecuencia del desarrollo precedente”³²⁶

Dada la insuficiencia de una categoría, es necesario que se refiera a la siguiente en el orden de la exposición, la cual es asimismo insuficiente, y lo serán también las sucesivas categorías hasta que no esté expuesto el nivel teórico correspondiente. Es a través de su progreso como el desarrollo conceptual expresa la conexión de las categorías expuestas. La exposición expresa la estructuración del objeto, de las relaciones económicas de la moderna sociedad burguesa, a través de la sucesiva determinación conceptual en el progreso teórico, y este orden de sucesión de las categorías que se presenta en el desarrollo dialéctico tiene un carácter necesario, pues es la conexión las categorías en el orden que viene determinado por la exposición lo que permite la expresión teórica de la realidad social del modo de producción capitalista.

El desarrollo dialéctico presenta la sucesión de las formas constitutivas de la sociedad capitalista de tal modo que no pretende simplemente describir lo que se presenta a la observación empírica, sino reproducir teóricamente sus conexiones esenciales y la necesaria relación de las mismas con sus formas de manifestación. En este proceso de exposición teórica, los tránsitos producen la dinámica de la sucesión para los niveles de complejidad creciente. Como se ha señalado anteriormente, la *contradicción* que se presenta en las determinaciones de las categorías tiene un papel constitutivo en la dinámica de los *tránsitos* a los sucesivos niveles de la exposición. Pero ello no significa, como sostienen las interpretaciones hegelianizantes, que sea exclusivamente el desarrollo inmanente de la contradicción lo que permite desplegar toda la exposición. La deducción de las categorías en Marx no puede ser en ningún caso

contradicción de las determinaciones categoriales en la exposición de Marx.

³²⁶ G. Göhler, *Die Reduktion der Dialektik durch Marx*, op. cit., p. 126

una deducción conceptual exhaustiva y cerrada según el modelo de la lógica hegeliana.

Frente a las interpretaciones hegelianizantes, habría que recordar aquello que dijo ya Marx en la *Crítica de la filosofía hegeliana del Estado*, que a él lo que le interesa “no es la cosa de la lógica, sino la lógica de la cosa”. Para Marx no se trata de “resolver” contradicciones, sino de estudiar sus estructuras de movimiento. Para ello, su punto de partida metodológico es la esfera de la circulación como un *ámbito objetivo ya constituido conceptualmente*.

A este respecto hay que partir de una consideración diferenciada de la estructura general de la exposición. Por un lado, la contradicción adquiere una función importante en las transiciones de un nivel discursivo a otro subsiguiente, organizando así los grados de complejidad creciente de la exposición teórica. Por otro lado, constituye el nexo de unión entre la estructura superficial y la estructura profunda de sociedad capitalista, de modo que permite articular la *crítica* a las representaciones *ideológicas* de la conciencia burguesa: se parte de la expresión de dichas representaciones en la esfera de la circulación y se señala a las determinaciones esenciales que tienen lugar en el proceso de producción. Finalmente, hay un nivel donde la contradicción no tiene ningún papel en la exposición teórica: en la descripción y análisis de contextos de acción complejos, donde lo que se presentan no son contradicciones conceptuales, sino el choque de fuerzas sociales contrapuestas, oposiciones reales entre clases.

En consecuencia, por lo que se refiere a la función de la contradicción en el curso de la exposición de Marx, ni es operativa a lo largo de toda la exposición, ni en los casos en los que lo sea se puede hablar de una contradicción originaria, unitaria, que se va desplegando en contradicciones cada vez más desarrolladas y complejas. En definitiva, no se trata en ningún caso, como señala H. Kocyba, de “un esquema de desarrollo dialéctico como un círculo de círculos recursivo”³²⁷.

La razón por la que la exposición de *El Capital* no puede responder en este sentido a un esquema unitario ha sido expresada por Kosík en los siguientes términos: “La estructura de *El Capital* no es una estructura de categorías lógicas, a las que estén subordinadas la realidad indagada y su elaboración, sino que la *realidad* científicamente analizada es expresada adecuadamente en la «articulación dialéctica» y conducida y realizada en la estructura lógica *correspondiente* ... De aquí se desprende que la

³²⁷ Cf. H. Kocyba, *Widerspruch und Theoriestruktur. Zur Darstellungsmethode im Marxschen “Kapital”*, Frankfurt a. M., Europäische Verlagsanstalt, 1979, p. 205

estructura del *El Capital* no está *ni puede* estar construida con arreglo a *un solo* y único esquema”³²⁸.

Marx ha dicho en *El Capital*, refiriéndose a J. S. Mill, que “en la misma medida que le es ajena la «contradicción» hegeliana, la fuente originaria de toda dialéctica, se encuentra familiarmente entre contradicciones triviales”³²⁹. Marx considera, pues, que la concepción hegeliana de la contradicción constituye el motor del movimiento dialéctico, pero en el desarrollo conceptual de Marx no puede operar en la forma idealistamente mistificada que tiene en la filosofía hegeliana.

Para comprender la función que tiene la contradicción en la exposición dialéctica de Marx hay que tener en cuenta, en primer lugar, que utiliza dicho término en significaciones muy diversas, y que no distingue de manera consecuente entre ellas. Por consiguiente, no se puede partir, como es el caso de algunas interpretaciones, de que todo uso de este concepto remita inmediatamente a un desarrollo dialéctico³³⁰. Es preciso considerar el contexto teórico en el que es utilizado este término en cada caso. J. Zeleny ha distinguido hasta cinco usos distintos del término “contradicción” en la obra de Marx³³¹, ilustrando cada uno de ellos con los pasajes textuales correspondientes, y mostrando que sólo en uno de dichos usos se utiliza en su específica significación dialéctica. Por otro lado, este autor ha observado también que “Marx utiliza frecuentemente los términos contradicción (*Widerspruch*) y contraposición (*Gegensatz*) con la misma significación, como intercambiables”³³².

Por lo tanto, perseguir el uso del término “contradicción” en la obra de Marx no sería de gran ayuda, ya que, por un lado, no usa dicho término de manera sistemática en su significación dialéctica, sino que con él se refiere a menudo a otros tipos de contradicción y, por otro lado, emplea con frecuencia el término contraposición u oposición como sinónimo de contradicción. Hay que observar, por consiguiente, la

³²⁸ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, op. cit., p. 197

³²⁹ *Das Kapital*, MEW 23, p. 623

³³⁰ Esta forma de interpretación está representada de manera paradigmática por G. della Volpe, que afirma que si bien “no se encuentra una exposición orgánica y rigurosa de la dialéctica en ninguna obra de Marx, se encuentran en casi todas sus obras ... análisis *dialécticos* de hechos y de problemas *históricos* precisos: esto es, análisis *históricos* puntuales de «contradicciones», que implican, por consiguiente, una lógica, una dialéctica, totalmente distinta de la hegeliana o idealista” (*Critica dell’ideologia contemporanea. Saggi di teoria dialettica*, op. cit., p. 43). Lo que se puede constatar en la interpretación que desarrolla este autor es que no distingue consecuentemente entre el orden lógico y el histórico, lo que le lleva a interpretar la dialéctica no sólo como método de exposición, sino también en términos de dialéctica histórica.

³³¹ Cf. J. Zeleny, *La estructura lógica de “El Capital” de Marx*, op. cit., p. 133-134

³³² *Ibid.*, p. 134

estructura de su argumentación en cada caso específico y ver como operan en ella las contradicciones, contraposiciones, etc.

La contradicción tiene una función constitutiva en la exposición teórica, como se ya se ha indicado anteriormente, en los tránsitos categoriales. A ello se había referido ya Marx en su confrontación con Proudhon en *Miseria de la filosofía*. En ese momento, como hemos tratado de mostrar en la primera sección, dada su posición básicamente empirista, Marx no ha sido todavía capaz de determinar en qué consiste lo que llamará después una “dialéctica científica”, esto es, en qué sentido es posible exponer dialécticamente las categorías económicas de manera científica, pero comprende claramente que el intento de Proudhon en este sentido no tiene nada que ver con ello, y que lo único que ha producido es una “fantasmagoría dialéctica”³³³. En este contexto, por contraposición a Proudhon, ofrece Marx una caracterización sumaria de la dialéctica: “Lo que constituye el movimiento dialéctico es precisamente la coexistencia de dos lados contrapuestos (*entgegen gesetzten Seiten*), su antagonismo (*Widerstreit*) y su paso (*Aufgehen*) a una nueva categoría”³³⁴.

En 1865 se refiere Marx en una carta a Schweitzer a su obra *Miseria de la filosofía*, y dice que “mostraba allí lo poco que había penetrado Proudhon en el secreto de la dialéctica científica”³³⁵, y que puesto “que no comprendió nunca la verdadera dialéctica científica, convirtió la dialéctica simplemente en sofística”³³⁶. Es sólo en esta época, en la elaboración de la crítica de la economía política, cuando Marx ha logrado determinar en qué debe consistir la exposición dialéctica de las categorías económicas sin caer por ello en la mistificación idealista hegeliana.

Lo que la contraposición y la contradicción de las determinaciones categoriales pone de manifiesto es la *insuficiencia* de una categoría en un cierto *nivel de la exposición*, lo cual se presenta como una inconsistencia teórica en aquellos puntos en los que se requiere pasar a un nuevo nivel de análisis en el que se presenten nuevas categorías, o nuevas determinaciones de las categorías expuestas, que puedan ser consistentes a ese nivel conceptual. Estos tránsitos y la organización de la exposición de las categorías según un orden necesario de sucesión, que constituye una dimensión fundamental de la dialéctica marxiana, es pasada por alto por el marxismo analítico, lo

³³³ Cf. carta a Annenkov del 28/12/1846, MEW 4, p. 549

³³⁴ *Elend der Philosophie*, MEW 4, p. 132

³³⁵ Carta a Schweitzer del 29/1/1865, MEW 16, p. 29

³³⁶ *Ibid.*, p. 31

que le hace difícil ver en qué sentido la exposición de Marx es dialéctica, como ha constatado Göhler tras confrontarse con algunos de los principales autores de esta corriente interpretativa: “La interpretación de *El Capital* orientada analíticamente desatiende generalmente la significación de la sucesión, que aún permanece en la dialéctica en su función reducida, y por ello tiene dificultades para comprender lo específico de la dialéctica”³³⁷.

La contradicción desempeña además otro papel importante en la estructura del desarrollo conceptual: tiene la función de articular la crítica de las formas ideológicas que surgen espontáneamente a partir de la estructura misma de la producción mercantil y que se constituyen en formas objetivas de pensamiento dentro de ese modo de producción. Para ello, la exposición dialéctica tiene que partir de los conceptos más simples, haciendo abstracción de las determinaciones conceptuales más complejas, para *desvelar* progresivamente, a partir del análisis de las determinaciones económicas formales, la *constitución social* que aparece oculta en su “forma acabada”. A este respecto es importante observar que la construcción teórica de Marx, que hace abstracción de determinaciones esenciales para luego introducirlas metódicamente en el curso de la exposición, no es una pura estrategia expositiva, sino que tiene su referente en las formas de pensamiento de la sociedad burguesa, que Marx considera como formas objetivas, y por tanto, como socialmente válidas para el modo de producción capitalista. Se trata, por tanto, de una apariencia socialmente necesaria, y como tales constituyen el fundamento de las representaciones ideológicas de los economistas burgueses.

La contradicción aparece aquí como nexo de unión entre la estructura interna y el movimiento fenoménico, esto es, donde las determinaciones conceptuales de las relaciones esenciales que han sido adquiridas a partir de la investigación del proceso de producción son referidas a las formas de manifestación a partir de las que se configuran *representaciones invertidas* de las relaciones reales y constituyen lo que Marx denomina en *El Capital* “expresiones imaginarias” o “expresiones irracionales”³³⁸. Esta función de la contradicción en la organización de la exposición, que permite establecer la relación entre la superficie (esfera de la circulación) y la estructura profunda (proceso de producción) es lo que permite llevar a cabo la crítica de las representaciones

³³⁷ G. Göhler, *Die Reduktion der Dialektik durch Marx*, op. cit., p. 179

³³⁸ Cf. MEW 23, p. 559, p. 561

espontáneas que se presentan en la conciencia burguesa a partir de la esfera de la circulación. La crítica de Marx consiste en remitir estas representaciones derivadas de la esfera de la circulación a las relaciones esenciales que tienen lugar en la esfera de la producción. R. Bubner observa en este sentido que “la caracterización de determinados hechos económicos en la categoría de la contradicción suministra al mismo tiempo un andamiaje a la exposición sistemática del todo allí donde no sería capaz nunca un mera recolección de hechos y la reproducción de lo que se manifiesta”³³⁹.

Pero es importante observar que esta función metódica de la contradicción desaparece cuando se trata del análisis de las relaciones que se dan al nivel de la estructura interna del sistema. Respecto a ello señala H. Kocyba que cuando se llega al “análisis de la producción de plusvalor en el libro primero de *El Capital* ... se puede constatar que aquí el concepto de contradicción ya no posee más la función de organizar la exposición, sin la que el desarrollo conceptual de la mercancía al capital no hubiera sido posible en absoluto”³⁴⁰. Lo que aquí se presentan son las oposiciones reales de la lucha de clases, de la determinación del proceso de trabajo, de las estrategias de valorización del capital, etc.

Tras estudiar detalladamente la función de la contradicción en la exposición teórica de Marx, Kocyba llega a la conclusión de que no es posible hablar de un “método dialéctico monolítico”: “Los tipos de función y los campos de significación del concepto de contradicción no se pueden desprender de su contexto teórico estructural a través de la extracción de un núcleo de significación homogéneo”³⁴¹.

La investigación del significado de la contradicción en Marx y en Hegel que lleva a cabo H. Brentel muestra también que no es posible encontrar en *El Capital* un concepto unitario de contradicción³⁴², y subraya asimismo que el desarrollo de la contradicción permite la “crítica de la formación indeterminada de conceptos de la economía política”³⁴³.

Brentel expone cómo el fundamento de la contraposición entre valor de uso y valor se encuentra en la contraposición entre las dos dimensiones del trabajo, su dimensión *material* como trabajo individual y su dimensión *abstracta* como trabajo

³³⁹ R. Bubner, *Dialektik und Wissenschaft*, op. cit., p. 61

³⁴⁰ H. Kocyba, *Widerspruch und Theoriestruktur. Zur Darstellungsmethode im Marxschen “Kapital”*, op. cit., p. 100

³⁴¹ Ibid., p. 146

³⁴² Cf. H. Brentel, *Widerspruch und Entwicklung bei Marx und Hegel*, op. cit., p. 32

³⁴³ Ibid., p. 41

social global. Señala que el método dialéctico tiene como objetivo en este sentido el “desarrollo de las contradicciones entre lo particular material y lo general social del trabajo”³⁴⁴, de modo que la contradicción no sólo tiene un papel en el desarrollo de las categorías en el curso de la exposición, sino también en el esquema conceptual que debe fundar el concepto de trabajo. Esto le permite a Marx poner de manifiesto la dimensión específicamente social del modo de producción capitalista, en el que trabajo es gastado privadamente, y tiene constituirse a partir de aquí en trabajo social global para permitir la reproducción social. De este modo puede ofrecer Marx una solución alternativa a la *conexión social* de los *individuos atomizados* de la sociedad burguesa, que el pensamiento burgués resuelve de forma mistificada, “sea en la mano invisible de A. Smith, sea en el concepto de espíritu de Hegel”³⁴⁵.

Ciertamente Marx ha determinado en *El Capital* la “naturaleza bifacética” (*zwieschlächtige Natur*) del trabajo en la sociedad capitalista como el “eje alrededor del que gira la comprensión de la economía política”³⁴⁶ y se refirió a ello en una carta a Engels como “lo mejor de mi libro”³⁴⁷. La economía clásica no llegó nunca a plantear esta contraposición, e incluso en la obra de su mayor representante, D. Ricardo, el origen del valor de cambio se remite sólo a la dimensión material del trabajo individual; no consiguió comprender que el trabajo que produce mercancías es trabajo que existe con los caracteres contrapuestos de trabajo concreto y trabajo abstracto.

Marx establece en las *Teorías sobre el plusvalor* que la contradicción entre las dos dimensiones del trabajo que produce mercancías tiene su fundamento en la misma *realidad social* del modo de producción capitalista:

“Las contradicciones que se desprenden de ahí, que sobre la base de la producción mercantil el trabajo privado se presenta como trabajo social general, que las relaciones entre las personas se presentan como cosas (*Dinge*) y relaciones entre cosas (*Dinge*) – estas contradicciones están en la cosa (*Sache*), no en la expresión lingüística de la cosa (*Sache*)”³⁴⁸

Ahora bien, las formas de movimiento de la contradicción que aparecen en la exposición de Marx, a diferencia de que ocurre en Hegel, no regresan a su fundamento, sino que sólo pueden crearse una forma de movimiento dentro de las relaciones sociales

³⁴⁴ Ibid., p. 10

³⁴⁵ Ibid., p. 78

³⁴⁶ *Das Kapital*, MEW 23, p. 56

³⁴⁷ Carta del 24/8/1967, MEW 31, p. 326

³⁴⁸ *Theorien über den Mehrwert*, MEW 26.3, p. 134

existentes en el modo de producción capitalista. Estas formas de movimiento son las que quiere expresar el desarrollo conceptual de Marx. Con respecto a ello afirma en *El Capital*:

“Hemos visto que el proceso de intercambio de las mercancías incluye relaciones contradictorias y recíprocamente excluyentes. El desarrollo de la mercancía no suprime estas contradicciones (*hebt diese Widersprüche nicht auf*), pero crea la forma en la que se pueden mover. Éste es, en general, el método por el que se resuelven contradicciones reales (*die Methode, wodurch sich wirkliche Widersprüche lösen*)”³⁴⁹

Estas afirmaciones hay que entenderlas a partir de la dimensión “real” de las abstracciones a las que se refiere el análisis de Marx³⁵⁰. Los conceptos que articulan la exposición marxiana son de naturaleza social, y están referidos a las relaciones que establecen entre sí las personas dentro del sistema capitalista, independientemente de la conciencia que estas personas tengan de ellas: son abstracciones que están efectivamente realizadas a través de la actuación social de los individuos. Es la acción de los hombres lo que produce dichas abstracciones que son aprehendidas teóricamente en la investigación científica de la realidad social en la forma de las determinaciones de las categorías correspondientes. La mercancía queda definida en *El Capital* como un producto que es producido para el intercambio, lo que significa que tiene un valor de uso, que está referido únicamente a su dimensión material, y al mismo tiempo un valor de cambio, que es una determinación exclusivamente social, y como tal irreductible a aquél³⁵¹. Y del mismo modo el trabajo que produce mercancías está definido con igual necesidad por un carácter doble, es trabajo concreto que produce valor de uso y a la vez trabajo abstracto que produce valor. La contraposición entre estas dimensiones constitutivas de las categorías es lo que saca a la luz la exposición teórica de Marx, y el desarrollo de las mismas, la expresión de sus formas de movimiento, permite articular la crítica a las relaciones sociales burguesas que la economía política sanciona como naturales a partir de su concepción insuficiente de las categorías.

³⁴⁹ *Das Kapital*, MEW 23, p. 118

³⁵⁰ Cf. apartado 1.1, donde nos hemos referido al significado que tiene la “abstracción real” en la exposición de Marx.

³⁵¹ En este sentido afirma W. F. Haug que “Marx descubrió precisamente en la constitución objetivamente contradictoria de la mercancía el elemento impulsor del desarrollo real, y de cuya investigación tiene que derivarse el desarrollo teórico o exposición” (*Vorlesungen zur Einführung ins “Kapital”*, op. cit., p. 82).

2.5.2. La exposición a través de la crítica

La exposición de Marx parte de lo que se presenta de manera inmediata en la superficie de la sociedad capitalista y a través del desarrollo conceptual va poniendo progresivamente de manifiesto la estructura interna que subyace a dichas formas de manifestación. A este respecto le dice Marx a Engels en una carta del 27 de junio de 1967:

“Aquí se mostrará de dónde surge el *modo de pensar* de los burgueses y de los economistas vulgares, a saber, de que en su cerebro se refleja sólo la *forma de manifestación* inmediata (*unmittelbare Erscheinungsform*) de las relaciones, no su *conexión interna* (*innerer Zusammenhang*). Por lo demás, si éste fuera el caso, ¿para qué sería necesaria una *ciencia*?”³⁵²

La pretensión teórica de Marx es desvelar la conexión interna que subyace a la forma de manifestación que se presenta de manera inmediata a la representación de los individuos inmersos en las relaciones sociales capitalistas. Por ello la crítica marxiana, su construcción teórica en *El Capital*, se desarrolla sobre la estricta distinción entre la *realidad esencial* y la *realidad fenoménica*³⁵³. Esta distinción permite establecer dos frentes en los que se articula su crítica a la economía burguesa: la economía política clásica, que posee carácter científico, y la economía vulgar, que carece por completo de él.

La economía vulgar no va más allá del crudo empirismo. Permanece al nivel de las formas de manifestación, no es capaz de captar las conexiones internas, sino que se mueve “sólo dentro de las conexiones aparentes”. Según las afirmaciones de Marx en el Epílogo a la segunda edición de *El Capital*, toda la economía desde la disolución de la escuela de Ricardo es “economía vulgar”. En las *Teorías sobre el plusvalor*, en cambio, su consideración al respecto es menos drástica, y le concede carácter científico a la obra económica de algunos de sus contemporáneos, como es el caso J. S. Mill, si bien lo hace con bastantes reservas³⁵⁴. Sobre la falta de científicidad de la economía vulgar escribe

³⁵² MEW 31, p. 313

³⁵³ Marx no establece aquí una distinción terminológica, y usa normalmente el término *wirklich* para referirse tanto a la realidad que se presenta empíricamente como para aludir a la realidad esencial que es aprehendida conceptualmente en la exposición teórica. Será necesario distinguir, pues, en base al contexto teórico en que se presente la argumentación correspondiente.

³⁵⁴ En cualquier caso, el desarrollo de la economía a partir de la “revolución marginalista” de finales del siglo XIX, cuyos principios constituyen la base de la denominada “ciencia económica” en la actual

Marx en una carta a Kugelmann:

“El economista vulgar no tiene ni la menor idea de que las relaciones de cambio reales, cotidianas y las magnitudes de valor no pueden ser *inmediatamente idénticas* ... El economista vulgar cree hacer un gran descubrimiento cuando insiste en que frente al desvelamiento de la conexión interna, las cosas aparecen de otro modo en la manifestación. De hecho, insiste en que se aferra a la apariencia y la toma como lo último. ¿Para qué entonces una ciencia?”³⁵⁵

Marx considera, en efecto, que la investigación científica consiste en ir más allá de los fenómenos tal y como se presentan en la superficie de la sociedad, que ha de penetrar dentro de las “formas de manifestación” y alcanzar su “conexión interna”, que no se presenta a la percepción inmediata de los agentes sociales.

Frente a la economía vulgar, les reconoce a los economistas clásicos, y fundamentalmente a Ricardo, que su investigación va dirigida a la estructura interna de la sociedad capitalista.

“La economía clásica busca reducir a través del análisis las distintas formas fijas y extrañas entre sí a su unidad interna, desprendiéndolas de la forma en la que se encuentran indiferentemente unas junto a otras; quiere comprender la conexión interna, a diferencia de la multiplicidad de las formas de manifestación”³⁵⁶

Pero aunque los grandes economistas políticos han procedido efectivamente a la reducción de la realidad visible, tal y como se presenta inmediatamente, a sus formas esenciales, Marx pretende además captar el “movimiento real” que tiene lugar a partir de la estructura interna. En la obra de Ricardo ve Marx una “insuficiencia científica”³⁵⁷, una “deficiencia científica”³⁵⁸, que consiste en que “se salta los miembros intermedios necesarios y trata de demostrar de modo *inmediato* la congruencia de las categorías económicas entre sí”³⁵⁹. La razón de ello se encuentra en el hecho de que “presupone como *dadas* todas las categorías posibles que primero tienen que ser desarrolladas para demostrar su adecuación con la ley del valor”³⁶⁰. Le exige a Ricardo aquello que él mismo realiza a través de su exposición dialéctica: un *desarrollo* de las categorías del

organización académica del saber, caería evidentemente bajo la determinación de economía vulgar en los términos establecidos por Marx.

³⁵⁵ Carta del 11/7/1868, MEW 32, p. 553

³⁵⁶ *Theorien über den Mehrwert*, MEW 26.3, p. 490

³⁵⁷ Ibid., MEW 26.2, p. 163

³⁵⁸ Ibid., p. 161

³⁵⁹ Ibid.

³⁶⁰ Carta a Kugelmann del 11/7/1868, MEW 32, p. 553

modo de producción capitalista. Marx insiste sobre ello en las *Teorías sobre el plusvalor*:

“En lugar de *presuponer esa tasa general de beneficio*, Ricardo habría tenido más bien que investigar en qué medida su *existencia* corresponde a la determinación de los valores por el tiempo de trabajo, y entonces habría encontrado que en lugar de corresponderle, la *contradice* prima facie, lo que significa que hay que desarrollar su existencia a través de una serie de miembros intermedios, desarrollo muy diferente de la simple subsunción bajo la ley de los valores”³⁶¹

Marx critica a Ricardo, pues, que se limite a subsumir los casos bajo una ley general. Y como afirma en otro lugar, “la dialéctica no es nunca la subsunción de una masa de «cases» bajo un «general principle»”³⁶². Opone a la forma de proceder de Ricardo una *exposición genética* de las formas en la que “hay que desarrollar su existencia a través de una serie de miembros intermedios”.

Por consiguiente, aunque Ricardo opera en principio con lo que Marx denomina en la *Introducción* del 57 “el método científicamente correcto”, puesto que va de lo abstracto a lo concreto, el modo en que lo hace adolece de una deficiencia fundamental:

“Ricardo *hace abstracción* en su conciencia de la forma de la competencia, para captar *las leyes como tales*. Hay que criticarle, por un lado, que no llegue lo suficientemente lejos, que no sea suficientemente completo en la abstracción ... y, por otro lado, que conciba la forma de manifestación sólo *inmediatamente, directamente*, como comprobación de las leyes generales, sin *desarrollarla* en absoluto. Por lo que respecta a lo primero, su abstracción es insuficiente, por lo que respecta a lo segundo, su abstracción formal, falsa en sí misma”³⁶³

Así pues, la economía política clásica, a pesar de su investigación de las conexiones internas, concibe incluso en la obra de su mayor representante “la forma de manifestación sólo *inmediatamente, directamente*”. El método de Marx no consiste, pues, en pasar directamente de lo abstracto a lo concreto, como hacen los economistas, sino que la ascensión de lo abstracto a lo concreto en Marx va pasando por los miembros intermedios necesarios y es como tal *exposición genética*. A través de su crítica a la economía política, quiere exponer la necesidad de las “formas de manifestación”, mostrar cómo se derivan necesariamente de la “estructura nuclear” de

³⁶¹ *Theorien über den Mehrwert*, MEW 26.2, p. 171

³⁶² Carta a Engels del 9/12/1861, MEW 30, p. 207

³⁶³ *Theorien über den Mehrwert*, MEW 26.2, p. 176

los procesos económicos. Esto supone encontrar las *mediaciones* que vinculan las formas de manifestación que se presentan a los individuos integrados en esas relaciones y la estructura interna, dando así expresión a la *legalidad general* que rige la vida del organismo social.

Para ello, Marx tiene que partir de la configuración teórica en que la economía política ha estructurado conceptualmente la autocomprensión de las relaciones materiales de la moderna sociedad burguesa, por lo que su *exposición* se constituye simultáneamente como *crítica* de las teorías económicas burguesas. Como señalan D. Behrens y K. Hafner, “Marx tiene como objeto la «economía», que le es accesible sólo a través del saber espontáneo sistematizado en la economía como ciencia”, lo que determina el carácter fundamental de su “teoría social como crítica de la economía política”³⁶⁴.

Para Marx coincide la crítica que puede llevar a que la economía política sea expuesta dialécticamente con dicha exposición en forma de sistema. Es constitutivo de su método la realización simultánea de la exposición de las categorías económicas y la crítica de las mismas, lo que le llevó a designar su empresa teórica como crítica de las categorías económicas a través de la exposición del sistema³⁶⁵. Kosík expresa concisamente lo que esto significa: “*El Capital* de Marx no es una *teoría*, sino una *crítica* teórica, o una teoría *crítica* del capital”³⁶⁶. A la expresión paradójica de que *El Capital* “no es una *teoría*” porque es una “teoría *crítica*” subyace lo paradójico del proyecto teórico que lleva a cabo Marx:

Una crítica semejante no puede realizarse desde fuera, como si dispusiera de los correspondientes patrones de medida ya acabados y poder medir con ellos las distintas teorías de la economía política. Es más bien el propio proceso de *realización de la crítica* lo que va organizando progresivamente el material existente y lo va llevando a una *exposición sistemática*. Lo que esto significa, como señala Heinrich, es que “la *crítica* de las categorías que están a la base de la economía burguesa no se realiza desde fuera, sino que tiene que resultar ella misma de la *exposición* dialéctica de estas categorías”³⁶⁷.

Así pues, la crítica no se limita a mostrar los errores de las distintas teorías

³⁶⁴ D. Behrens, K. Hafner, *Totalität und Kritik*, op. cit., p. 127

³⁶⁵ Cf. MEW 29, p.550

³⁶⁶ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, op. cit., p. 202

³⁶⁷ M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 175

existentes de la economía política, no se trata de señalar determinadas deficiencias teóricas y corregirlas, sino que dichas concepciones son constitutivas de la misma exposición teórica. No se trata, por tanto, de presentar una comprensión más verdadera de la que presentan las teorías de los economistas contraponiéndoles una teoría mejor, sino que dicha verdad sólo puede alcanzarse a través de la crítica de las teorías en que se expresa esa comprensión deficitaria de la realidad social. El patrón de medida con el que se lleva a cabo la crítica sólo es accesible a través del proceso mismo de realización de la crítica. Este estado de cosas lo pone de manifiesto Bubner en los siguientes términos: “Si la adquisición del patrón de medida tiene que coincidir al mismo tiempo con el conocimiento completo de la realidad social, se produce la paradoja de que el patrón de medida sólo está a disposición en tanto que ya es utilizado, pero no puede ser utilizado en tanto que no está a disposición. La concepción de Marx de una crítica de la economía política toma sobre sí absolutamente esta paradoja. Hay que elaborar el patrón de la crítica, mientras que sólo en la realización de la crítica puede ser elaborado. Con esta fórmula se puede conseguir la identificación de la exposición sistemática del capitalismo con la crítica de sus teóricos”³⁶⁸.

Las formas de manifestación a partir de las cuales construye la economía política sus teorías dominan fácticamente a los individuos insertos en esas relaciones sociales. La economía política da la imagen refleja en *forma sistemática* de esta situación históricamente determinada, y por ello la exposición de Marx de la realidad social capitalista tiene lugar a través de la crítica de la economía política. Este aspecto fundamental de la exposición de Marx ha sido caracterizado de manera precisa por Ilenkov:

“El análisis de los conceptos desarrollados por toda la historia de la economía política coincide orgánicamente con el análisis de los hechos que se presentan en la realidad económica. Estos dos aspectos de la investigación científica teórica se funden en un único proceso. Ninguno de los dos es posible ni pensable sin el otro. Del mismo modo que el análisis crítico de los conceptos es imposible fuera del análisis de los hechos, el análisis teórico de los hechos es irrealizable sin los conceptos que hacen posible que sean expresados. La exposición dialéctica de Marx considera en todo su alcance el significado de esta circunstancia”³⁶⁹

Esto implica que la crítica marxiana de la economía política tiene una *doble*

³⁶⁸ R. Bubner, *Dialektik und Wissenschaft*, op. cit., p. 47-48

³⁶⁹ E. V. Ilenkov, *La dialettica dell'astratto e del concreto nel Capitale di Marx*, op. cit., p. 116

dimensión. Es una crítica de la economía política como ciencia en la que se ha configurado la autocomprensión de la sociedad burguesa, y al mismo tiempo una crítica de las relaciones sociales que constituyen dicha sociedad y de las formas de conciencia a ellas correspondientes.

En este sentido se puede hablar con Korsch de la imposibilidad de clasificar la obra de Marx “en ninguno de los tradicionales cajones del sistema de las ciencias burguesas”, pues lo que Marx desarrolla es “una «crítica» de todas las «ciencias humanas» burguesas ... la «crítica» de la ideología burguesa en su conjunto”³⁷⁰, de lo que Korsch concluye que “la «crítica de la economía política» y la «crítica de la ideología» de la clase burguesa forman en el sistema del marxismo un todo unitario, cuyas partes no pueden simplemente desprenderse unas de otras y ser consideradas independientemente”³⁷¹.

Lo que la exposición crítica de Marx saca a la luz es que las *categorías económicas* no expresan sólo condiciones de producción y relaciones entre cosas, sino que lo que se oculta tras ellas son *relaciones sociales* entre los hombres. Y como tales relaciones son tan sólo una forma histórica de la organización social, lo que permite desenmascarar la apariencia del carácter de naturaleza que tienen las categorías económicas y presentarlas como *productos históricos*. Las teorías de la economía política corresponden a este sistema históricamente constituido, y dado que están integradas en dicho sistema no son capaces de ver su carácter histórico, sino que lo toman como una forma natural de la producción social.

Por lo tanto, frente a formas “que poseen ya la solidez de formas naturales de la vida social”³⁷², Marx trata de disolver la consistencia natural de dichas formas y mostrarlas como un producto histórico de las relaciones que los hombres establecen entre sí en su proceso material de vida, por tanto, como productos transitorios en tanto que sometidas al devenir histórico. La economía política, al tomar las categorías económicas como formas sociales dadas por naturaleza considera implícitamente el orden social capitalista como inmutable, como un modo suprahistórico de la producción social.

Ciertamente Marx dice en el Prólogo a *El Capital* que considera el modo de producción capitalista como regido por una “ley natural”, pero a lo que hace referencia

³⁷⁰ K. Korsch, *Marxismus und Philosophie*, op. cit., p. 139

³⁷¹ Ibid., p. 140

³⁷² *Das Kapital*, MEW 23, p. 90

con ello es a que se trata de un proceso que se desarrolla independientemente de la conciencia que tengan los hombres de él, y en este sentido puede decirse que el proceso social capitalista tiene su ley en sí mismo. Se realiza, ciertamente, a través de la actuación de los hombres, pero sin que éstos tengan conciencia de ello. En la exposición de Marx, los hombres son “personificación de categorías económicas, portadores de determinadas relaciones e intereses de clase”³⁷³, son “máscaras económicas”³⁷⁴. Entre las leyes de dicho sistema está también la forma en que las personas que se encuentran en su interior toman conciencia de su posición dentro de él.

Las leyes de la sociedad capitalista, por tanto, tienen un carácter objetivo y necesario, se imponen a todos los hombres que forman parte de esa sociedad como si fuesen leyes naturales ajenas e independientes de los hombres: “Su propio movimiento social tiene para ellos la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control se encuentran, en lugar de controlarlas ellos”³⁷⁵. Pero ese carácter de naturaleza lo tienen esas leyes porque los hombres *se relacionan* entre sí de un determinado modo, a saber, *como productores de mercancías*. No se trata, por tanto, de leyes sociales naturales que operen como tales en cualquier sociedad histórica, sino de leyes que surgen de una determinada organización social de los hombres³⁷⁶.

Marx pone de manifiesto que “es sólo la relación social determinada entre los hombres mismos la que asume para ellos la forma fantasmagórica de una relación entre cosas”³⁷⁷, puesto que dentro del modo de producción capitalista se les aparecen a los individuos sus relaciones sociales como relaciones entre los productos de su trabajo. Pero esto no es una mera apariencia que se pueda disolver a través de la toma de conciencia adecuada, sino que efectivamente, en el modo de producción capitalista son los productos los que entran en relación social, las relaciones entre los hombres están *mediadas por cosas*. Esto hace que las leyes que gobiernan la producción mercantil se presenten como leyes objetivas, independientes de los hombres. Lo importante del

³⁷³ Ibid., p. 16

³⁷⁴ Ibid., p. 100. Reichelt ha indicado respecto a estas fórmulas de Marx que “la máscara social de carácter tiene que ser comprendida como la forma necesaria de la actividad de los hombres, como una forma que no es externa a su individualidad, sino que precisamente define históricamente la determinada forma de individualidad correspondiente” (*Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, op. cit., p. 69).

³⁷⁵ *Das Kapital*, MEW 23, p. 89

³⁷⁶ En este sentido puede decir Adorno que “la legalidad natural de la sociedad es ideología en tanto que es hispostasiada como un hecho natural inmutable, pero la legalidad natural es real como ley de movimiento de la sociedad inconsciente; es así como la observa *El Capital*” (*Negative Dialektik*, op. cit., p. 349).

³⁷⁷ *Das Kapital*, MEW 23, p. 86

análisis de Marx en este sentido es que hace patente que esto no tiene lugar sólo subjetivamente, sino que se presenta con una *objetividad* a la que están sometidas todas las personas insertas en dichas relaciones.

Esto da lugar a lo que Marx denomina “formas objetivas de pensamiento”, que surgen espontáneamente de las relaciones que los hombres establecen entre sí en la sociedad burguesa y que se reproducen en la conciencia por sí mismas. Estas formas de pensamiento son objetivas porque son “socialmente válidas” para las relaciones de esa sociedad. Y la economía política toma estas formas objetivas como punto de partida de sus teorías. Marx entiende, pues, que el saber de sí misma de la sociedad burguesa sistematizado en las teorías de los economistas constituye un momento de la realidad del modo de producción capitalista. Respecto a ello afirma Zeleny que “una arquitectura así entendida del sistema científico es al mismo tiempo, necesariamente, *crítica* de la literatura anterior ... En el análisis dialéctico-materialista de Marx la crítica de la literatura anterior es elemento orgánico de la arquitectura del sistema científico”³⁷⁸.

Esta crítica no es simplemente la crítica de determinadas teorías de la economía política, sino la crítica de la economía política como *ciencia*. Y en este sentido fundamental de la crítica es a la vez exposición sistemática del modo de producción capitalista, porque comprende tanto su constitución interna como sus formas de manifestación y deriva a su vez el modo en que los individuos toman conciencia de su posición en el sistema. Por lo tanto, la crítica de la economía política significa esencialmente el *desarrollo de las formas económicas* de la sociedad burguesa. Este desarrollo, que parte de la “forma económica celular” que es la “forma de mercancía del producto del trabajo o la forma de valor de la mercancía”³⁷⁹ permite sacar a la luz el carácter histórico de la sociedad capitalista, comprender la sociedad burguesa como una determinada formación histórica, frente a la comprensión espontánea que tiene de sí misma como una forma natural de la producción social: “Unas formas que tienen escrito en la frente que pertenecen a una formación social en la cual el proceso de producción domina a los hombres y el hombre no domina aún el proceso de producción, se imponen a su conciencia burguesa como una necesidad natural tan evidente como el trabajo productivo mismo”³⁸⁰. En la medida en que se muestra que la forma de valor de los productos del trabajo es específica del modo de producción capitalista se hace patente el

³⁷⁸ J. Zeleny, *La estructura lógica de “El Capital” de Marx*, op. cit., p. 106-107

³⁷⁹ *Das Kapital*, MEW 23, p. 12

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 95

carácter histórico de esta formación social.

Es, pues, el “desarrollo genético” de las formas lo que constituye *dimensión crítica* fundamental de la *exposición dialéctica* de Marx. Este desarrollo pone de manifiesto que el valor no es un atributo que pertenezca a las cosas como tales, sino una determinada relación social que adopta la forma de una relación entre cosas. El valor no les corresponde a los productos del trabajo independientemente de su circulación, sino que es sólo en el intercambio donde cristaliza el trabajo abstracto que constituye la sustancia del valor. Y esto sólo puede tener lugar en la relación entre las mercancías, en su referencia mutua como objetos de cambio.

Esto lleva al núcleo mismo de la crítica marxiana a la economía política, constituido por la determinación del *carácter doble del trabajo* que produce mercancías, del que Marx dijo que era “lo mejor” de *El Capital*³⁸¹, que pertenecía a los “tres elementos fundamentalmente nuevos del libro”³⁸² y, además, que “es, de hecho, todo el secreto de la concepción crítica”³⁸³. Este carácter doble, que la economía política nunca fue capaz de reconocer, es lo que permite establecer la *determinación formal* del trabajo en el modo de producción capitalista, lo que distingue al trabajo que produce mercancías de toda otra forma histórica del trabajo, y a partir de donde Marx va a ir desplegando sistemáticamente la exposición a través de la cual se lleva a cabo simultáneamente la crítica a las categorías de la economía política³⁸⁴.

A partir de aquí se puede determinar asimismo el lugar sistemático de la crítica a las formas de conciencia burguesa. Para ello es preciso tener presente la comprensión marxiana de su empresa científica como la determinación de las relaciones esenciales que tienen lugar en la profundidad de la sociedad capitalista a partir de la forma de manifestación de dichas relaciones en la superficie de la sociedad. Esto lo expresa Marx concisamente en el libro III de *El Capital*:

³⁸¹ Carta a Engels del 24/8/1867, MEW 31, p. 326

³⁸² Carta a Engels del 8/1/1868, MEW 32, p. 11

³⁸³ Ibid.

³⁸⁴ A este respecto indica Brentel que “la posibilidad y la legitimación del modo dialéctico de exposición resulta sólo de la «crítica», de la crítica de los teoremas y las categorías de la economía política, que no reconoce adecuadamente su conexión interna” (*Soziale Form und Ökonomisches Objekt*, op. cit., p. 383).

“Toda ciencia sería superflua si la forma de manifestación y la esencia de las cosas coincidiesen inmediatamente (*wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen*)”³⁸⁵

Por lo que se refiere a su objeto de investigación, lo que Marx entiende por esencia es la estructura profunda del sistema capitalista, en la que tienen lugar las relaciones determinadas por el proceso de producción. La forma de manifestación de estas relaciones es la que aparece en la estructura superficial de la sociedad, constituida por las relaciones de intercambio que tienen lugar en la esfera de la circulación. La tarea de Marx consiste en descodificar estas relaciones que aparecen en la superficie de la sociedad y mostrar que son el resultado de un *proceso subyacente* que tiene lugar en la profundidad del sistema, en el proceso de trabajo. Se hará patente así que el intercambio entre capital y trabajo no es un intercambio de equivalentes, tal y como aparece en la esfera de la circulación, “sino que es el poder de apropiarse del trabajo ajeno *sin intercambio, sin equivalente*, pero con la apariencia del intercambio (*mit dem Schein des Austauschs*)”³⁸⁶, y que la libertad y la igualdad de la sociedad moderna no son más que el resultado del proceso de intercambio que tiene lugar en la superficie de la sociedad. La exposición de Marx tiene así como objetivo mostrar que la esfera de la circulación es tan sólo “el proceso superficial (*der oberflächliche Prozeß*) bajo el cual ocurren en la profundidad procesos completamente diferentes, en los que aquella igualdad y libertad aparentes de los individuos desaparecen”³⁸⁷.

En efecto, frente a la posición apologética de la teoría burguesa, que ensalza las virtudes del capitalismo como el sistema social en que se han derrumbado las barreras de las sociedades anteriores, lo que muestra el análisis de Marx es que las únicas barreras que ha abolido el capitalismo han sido las que no permitían su libre movimiento y desarrollo, y que para derribar estos límites a su libertad de movimiento ha establecido otros aún más férreos a los hombres sometidos a las relaciones sociales capitalistas. Pero desde la perspectiva de la circulación simple, que es la que se

³⁸⁵ *Das Kapital III*, MEW 25, p. 825

³⁸⁶ *Grundrisse*, MEW 42, p. 456

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 173. Kosík observa en este sentido: “El fenómeno más elemental y más banal de la vida económica de la sociedad capitalista – el simple intercambio de mercancías –, en el que los hombres intervienen como simples compradores o vendedores, en un ulterior examen, resulta ser una apariencia superficial, que se haya determinada y mediatizada por procesos profundos y esenciales de la sociedad capitalista, esto es, por la existencia y explotación del trabajo asalariado. La libertad y la igualdad del simple intercambio, *en el sistema capitalista de producción de mercancías se desarrolla y se realiza como desigualdad y falta de libertad*” (*Dialéctica de lo concreto*, op. cit., p. 77).

manifiesta en la superficie de la sociedad burguesa, no resultan visibles las condiciones reales en que se desarrolla el proceso de trabajo:

“En esta forma de manifestación, que hace invisible la relación real (*das wirkliche Verhältnis unsichtbar macht*) y muestra precisamente su contrario, se basan todas las representaciones jurídicas tanto del trabajador y como del capitalista, todas sus ilusiones de libertad, todas las patrañas apologéticas de la economía vulgar”³⁸⁸

El desarrollo genético de las formas que lleva a cabo Marx en su exposición dialéctica le permite poner de manifiesto que la esfera de la circulación simple no puede ser algo autónomo, sino momento y resultado de un proceso más profundo: el proceso de valorización del capital, si bien este proceso, a su vez, presupone la circulación simple.

Para ello Marx expone el desarrollo teórico del valor de cambio hasta llevarlo al punto en que se vuelve autónomo, momento en que contiene ya su determinación latente como capital. Muestra que dicha autonomía del valor de cambio está indisolublemente unida al movimiento de su aumento. Ser capital es realizar este movimiento de acrecentamiento, por lo que dicho movimiento tiene que ser desarrollado antes de hablar del capital.

La ulterior exposición de las categorías se produce a partir del despliegue de las contradicciones de la “fórmula general del capital”³⁸⁹, como llama Marx en *El Capital* a este movimiento en el que el *valor* se hace *autónomo* y se convierte en sujeto de todo el proceso. Para que este proceso pueda desarrollarse, el valor de cambio tiene que conservarse como valor de cambio en el consumo de la mercancía: “El proceso de su desaparición tiene que presentarse, por tanto, simultáneamente como proceso de la desaparición de su desaparición, es decir, como proceso reproductor”³⁹⁰. Este movimiento del valor de cambio como unidad procesual de mercancía y dinero en el que se objetiva el valor de cambio y se vuelve autónomo constituye la *forma más abstracta del capital*. El capital en su determinación más simple es este movimiento de la unidad en proceso, y como esta abstracción simple es como opera a este nivel de la exposición.

³⁸⁸ *Das Kapital*, MEW 23, p. 562

³⁸⁹ Cf. *ibid.*, p. 170 y ss.

³⁹⁰ *Urtext von “Zur Kritik der politischen Ökonomie”*, MEGA II.2, p. 83. Este importante manuscrito es el fragmento conservado del borrador de los trabajos preparatorios de la *Contribución a la crítica de la economía política*. Gran parte de su contenido no fue recogido en la versión definitiva de la obra, ni tampoco lo será después en *El Capital*. Fue publicado por primera vez en 1941.

El intercambio entre capital y trabajo es fundamentalmente distinto del intercambio de mercancía por dinero que tiene lugar en la circulación simple. Por un lado se compone efectivamente de un intercambio simple como éste, en el que el trabajo es intercambiado como mercancía por dinero. Aquí se intercambia simplemente un valor de uso por una determinada cantidad de valor de cambio. Pero mientras que en el intercambio simple lo que haga el comprador con el valor de uso queda fuera de la relación económica, en el intercambio entre el capital y el trabajo se produce la cesión por parte del trabajador de su fuerza de trabajo al capitalista. Y la fuerza de trabajo es la potencia que genera el valor, de modo que el capitalista se apropia de la fuerza reproductora del capital:

“En el intercambio entre el capital y el trabajo el primer acto es un intercambio, cae enteramente dentro de la circulación habitual; el segundo es un proceso cualitativamente diferente del intercambio, y sólo by misuse se le puede considerar como intercambio del tipo que sea. Se contrapone directamente al intercambio; categoría esencialmente diferente (*wesentlich andre Kategorie*)”³⁹¹

Puesto que esta segunda parte del proceso no es propiamente un intercambio, permanece *oculto a la esfera de la circulación*, y esto es lo que le permite al capitalista apropiarse de trabajo ajeno sin equivalente, aunque en la esfera de la circulación se respete la ley del intercambio de equivalentes. Por lo tanto, la *aplicación* misma de las leyes del intercambio en la esfera de la circulación permite al capitalista apropiarse de trabajo ajeno sin intercambio, pero con apariencia de intercambio.

La condición para que este proceso pueda tener lugar es que el propietario del dinero pueda intercambiarlo por fuerza de trabajo, para lo que tiene que existir un mercado de trabajo en el cual se venda como mercancía la capacidad de trabajo. Por lo tanto, la condición es que el poseedor de dinero se encuentre en la esfera de la circulación al trabajador “libre” en el doble sentido que Marx establece: que como libre propietario disponga de su capacidad de trabajo; y, al mismo tiempo, que este trabajador no pueda cambiar ya su trabajo en forma de mercancía, como trabajo objetivado, pues también está libre de todo medio de producción. Este estado de cosas es el resultado todo un desarrollo histórico precedente. Pero en el capitalismo desarrollado, el capitalista parte de este estado de cosas como dado. Asimismo, en la exposición dialéctica de las categorías hay que partir de este estado de cosas, que constituye el

³⁹¹ *Grundrisse*, MEW 42, p. 201

supuesto a partir del cual tiene lugar el desarrollo de la exposición. Pero hay que tener presente que el desarrollo histórico previo que está implícito en este supuesto, cuyo producto es el trabajador libre, es la condición para la existencia del capital.

La exposición está dirigida a mostrar a partir de aquí el desarrollo de este proceso en las condiciones de la circulación simple, esto es, cuál es el valor de uso que se objetiva frente al valor de cambio como unidad de mercancía y dinero. Hay que mostrar cómo es posible que se genere el plusvalor bajo la ley del intercambio de equivalentes, que establece que toda mercancía tiene que ser intercambiada por su valor. Marx llega al siguiente resultado en *El Capital*:

“El capital, por tanto, no puede surgir de la circulación, pero es imposible asimismo que no surja de la circulación. Al mismo tiempo tiene que surgir en ella y no surgir en ella. Así pues, se ha obtenido un doble resultado. La transformación del dinero en capital hay que desarrollarla sobre la base de las leyes inmanentes al intercambio de mercancías, de modo que el *intercambio* de equivalentes sea el punto de partida. Nuestro poseedor de dinero, que sólo existe aún como oruga de capitalista, tiene que comprar las mercancías a su valor, venderlas a su valor y al finalizar el proceso, no obstante, sacar más valor del que arrojó. Su transformación en mariposa tiene que realizarse en la esfera de la circulación y no tiene que realizarse en ella. Éstas son las condiciones del problema. *Hic Rodus, hic salta*”³⁹²

El capitalista tendrá que encontrar una mercancía por la que poder intercambiar su dinero en la esfera de la circulación que tenga la cualidad de que su valor de uso genere valor. La mercancía que tiene esta propiedad es la *fuerza de trabajo*. El capital puede valorizarse porque el valor de la fuerza de trabajo es menor que el valor que puede crear a través de su uso. Pero que el capitalista pueda sacar ventaja del valor de uso de esa mercancía es algo que ocurre fuera de la esfera de la circulación. En el acto de intercambio el vendedor de la fuerza de trabajo recibe exactamente el valor de su mercancía, por lo que no hay violación de la ley del intercambio de equivalentes. Pero esta relación de intercambio entre el capitalista y el trabajador que tiene lugar en la esfera de la circulación oculta la otra dimensión de la relación que tiene lugar entre ellos, en virtud de la cual el capitalista se apropia de trabajo ajeno sin equivalente.

Por lo tanto, para que este proceso pueda tener lugar, el poseedor de dinero tiene que encontrar en el mercado al trabajador libre. Pero a éste no lo produce la naturaleza, ni tampoco ha existido en todas las épocas de la historia, sino que su surgimiento es

³⁹² *Das Kapital*, MEW 23, p. 180-181

resultado de todo un desarrollo *histórico* previo. Pero este proceso no es objeto de la exposición categorial, sino que su resultado constituye el supuesto histórico de la misma. En el desarrollo teórico de las categorías no tiene cabida la respuesta a la pregunta por la génesis histórica del trabajador libre, sino que es un *hecho* al que hay que atenerse³⁹³.

Así pues, en el momento en que los productos adoptan la forma de mercancías, el valor de cambio se hace autónomo como capital, lo que presupone a su vez la separación de los productores inmediatos de los medios de producción, esto es, la existencia trabajador libre. Pero no es posible partir de aquí la exposición, pues “para desarrollar el concepto de capital es necesario partir del valor y no del trabajo, y concretamente del valor de cambio ya desarrollado en el movimiento de la circulación”³⁹⁴. El capital tiene que ser deducido a partir del desarrollo de la forma de valor. No es posible otra forma de exposición, porque el capital, en el orden lógico, presupone el valor, aunque el pleno desarrollo del valor presupone por su parte un sistema de producción fundado sobre el capital.

La exposición permite así comprender la *circulación simple* como *forma de manifestación* de un proceso subyacente que a su vez se deriva de ella:

“La circulación simple es más bien una esfera abstracta del proceso global de producción burgués, la cual, a través de sus propias determinaciones, se muestra como momento, como mera forma de manifestación de un proceso más profundo situado detrás de ella, que resulta de ella y asimismo la produce (*bloÙe Erscheinungsform eines hinter ihr liegenden, ebenso aus ihr resultierenden, wie sie produzierenden tieferen Prozesses*): el capital industrial”³⁹⁵

Como ya se ha indicado, la circulación simple es lo que se manifiesta de manera inmediata en la superficie de la moderna sociedad burguesa. En la esfera de la circulación, los hombres parecen comportarse entre sí meramente como intercambiadores de productos, como individuos libres e iguales. Marx pone de manifiesto que este proceso de intercambio es la “base real” de las ideas burguesas de *libertad e igualdad* de la *sociedad moderna*:

“El proceso del valor de cambio desarrollado en la circulación no sólo respeta, pues, la libertad y la igualdad, sino que éstas son su producto; dicho proceso es la base real (*reale Basis*) de las

³⁹³ Cf. *ibid.*, p. 183

³⁹⁴ *Grundrisse*, MEW 42, p. 183

³⁹⁵ *Urtext von “Zur Kritik der politischen Ökonomie”*, MEGA II.2, p. 68-69

mismas. Como ideas puras son expresiones idealizadas de sus diversos momentos (*Als reine Ideen sind sie idealisierte Ausdrücke seiner verschieden Momente*); al desarrollarse en relaciones jurídicas, políticas y sociales, simplemente son reproducidas y elevadas a otras potencias”³⁹⁶

Pero esta esfera de la circulación constituye sólo un momento del sistema de producción capitalista, no es algo autónomo, sino que se levanta sobre la estructura específica del proceso de trabajo capitalista, que supone la división de la sociedad en trabajadores asalariados y propietarios de los medios de producción. Esta dualidad es pasada por alto sistemáticamente por la economía política, que se limita a tomar las categorías tal y como se dan de manera inmediata en la experiencia, tal y como aparecen en la esfera de la circulación. Dado que en esta esfera domina la ley del intercambio de equivalentes, la economía política *proyecta* esta ley sobre el conjunto del *sistema*, construyendo sus teorías a la medida de las ideas que resultan de la circulación simple. Esto implica comprender el trabajo como la causa original de la propiedad, pues si ha de respetarse el intercambio de equivalentes, sólo puede adquirirse la mercancía ajena a través del trabajo propio: “*Supuesta la ley de la apropiación por el trabajo propio*, y éste es un supuesto que surge de la consideración de la circulación misma, no es un supuesto arbitrario, se presenta por sí mismo en la circulación un reino de libertad e igualdad burguesas fundado en esta ley”³⁹⁷.

De este modo, la economía política, al adoptar la perspectiva de la circulación, pierde de vista que los individuos sólo pueden encontrarse como sujetos libres e iguales en el proceso de intercambio si primero se ha producido la *división* de la sociedad en *clases*, de modo que una parte de la sociedad haya quedado desposeída de los medios de producción y esté obligada a vender su fuerza de trabajo, y otra parte de la sociedad detente la propiedad de dichos medios, que *en relación con* el trabajo asalariado se han convertido en capital, estableciéndose así la estructura constitutiva del sistema capitalista: lo que Marx denomina “relación de capital (*Kapitalverhältnis*)”³⁹⁸. En la esfera de la circulación no resulta visible esta relación estructural que está a base del modo de producción capitalista, pues, de hecho, en lo que consiste la esfera de la circulación es precisamente en *borrar* de manera sistemática la *diferencia específica* entre los individuos. Considerados como sujetos que intercambian, los individuos aparecen en una relación de total igualdad entre sí, no es posible establecer ninguna

³⁹⁶ Ibid., p. 60

³⁹⁷ Ibid., p. 49-50

³⁹⁸ *Das Kapital*, MEW 23, p. 350 y ss.

diferencia entre ellos. También la idea de libertad burguesa es resultado de las relaciones que tienen lugar en la esfera de la circulación, pues para que pueda realizarse el intercambio los individuos tienen que ser jurídicamente libres:

“En tanto que esta diversidad natural de los individuos y de sus mercancías ... constituye el motivo de la integración de estos individuos, de su relación social como sujetos que intercambian, relación en la que están *presupuestos* como iguales y se *confirman* como tales, a la determinación de igualdad se agrega la de *libertad*. Aunque el individuo A siente la necesidad de la mercancía del individuo B, no se apropia de ella por la fuerza, ni viceversa, sino que se reconocen mutuamente como propietarios, como personas cuya voluntad impregna sus mercancías. En este momento aparece la noción jurídica de persona y, en la medida en que está contenida en ella, la de libertad”³⁹⁹

De este modo aparecen las ideas de libertad e igualdad de la sociedad burguesa como resultado de las relaciones que los individuos establecen entre sí el proceso de intercambio, y en la medida en que *no se ve* que este proceso es a su vez resultado del sistema de trabajo privado del modo de producción capitalista, se pueden hacer extensivas estas ideas al conjunto de la sociedad, considerándolas como las ideas constitutivas de la sociedad burguesa. Pero, en realidad, como Marx pone de manifiesto frente a las teorías burguesas, la esfera de la circulación es la “base real” de las ideas de libertad e igualdad: “No sólo se trata, pues, de que la libertad y la igualdad sean respetadas en el intercambio basado en valores de cambio, sino que el intercambio de valores de cambio es la base productiva, real, de toda *igualdad y libertad* (*die produktive, reale Basis aller Gleichheit und Freiheit*)”⁴⁰⁰.

El hecho de que Marx haga patente en el curso de su exposición que esta “libertad” y esta “igualdad” son mera apariencia en la relación de cambio del trabajador con el capitalista, no significa en absoluto que no sean reales. La forma de sociedad basada en la *producción de mercancías* es la que ha introducido en la historia al *individuo libre* y la *igualdad formal*. Al tener que tomar en consideración la voluntad de otro aparece el principio del cambio como algo objetivo, algo independiente de cada individuo.

Marx caracteriza en *El Capital* “la esfera de la circulación o del intercambio de mercancías” como “un verdadero Edén de los derechos humanos innatos”:

³⁹⁹ *Grundrisse*, MEW 42, p. 169

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 170

“Lo único que impera aquí es la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham. ¡Libertad! Pues el comprador y el vendedor de una mercancía, por ejemplo, de la fuerza de trabajo, sólo están determinados por su libre voluntad. Firman un contrato como personas libres y jurídicamente iguales. El contrato es el resultado final en el que sus voluntades se dan una expresión jurídica común. ¡Igualdad! Pues sólo se relacionan entre sí como poseedores de mercancías e intercambian equivalente por equivalente. ¡Propiedad! Pues cada uno sólo tiene disposición sobre lo suyo. ¡Bentham! Pues cada uno de ellos sólo se ocupa de sí mismo. El único poder que los une y los relaciona es el de su egoísmo, su ventaja particular, sus intereses privados”⁴⁰¹

La exposición de Marx está dirigida a mostrar que en las relaciones establecidas en el proceso de trabajo desaparecen esta libertad y esta igualdad que dominan en la esfera de la circulación. Para ello va a mostrar que el proceso de intercambio no es algo autónomo, sino que constituye sólo un momento del proceso global. De este modo señala Marx el lugar sistemático en el que tiene que llevarse a cabo la decodificación de las *formas de conciencia* burguesas. Esto implica comprender que la esfera de la circulación es sólo el resultado visible en la superficie de la sociedad burguesa de un proceso subyacente: “La circulación considerada en sí misma es *la mediación de extremos presupuestos*. Pero ella no pone estos extremos. Por consiguiente, como todo de la mediación, como proceso total mismo, ella tiene que ser mediada. *Su ser inmediato es, por tanto, pura apariencia (Ihr unmittelbares Sein ist daher reiner Schein)*. Es el *fenómeno de un proceso que sucede a sus espaldas*”⁴⁰². Puesto que la economía política no desarrolla de manera consecuente la relación entre la esfera de la circulación y la de la producción, no puede comprender que los individuos sólo pueden relacionarse como sujetos libres e iguales en el proceso de intercambio una vez que se ha establecido históricamente el capital industrial, esto es, una vez que la mayor parte de la población ha sido desposeída de sus medios de producción y tiene que convertirse en fuerza de trabajo asalariada.

La exposición dialéctica de las categorías lleva a cabo simultáneamente la crítica sistemática de aquellas formas que se presentan en la superficie de la sociedad capitalista. La esfera de la circulación, que constituye la “base real” de la “trinidad de propiedad, libertad e igualdad”, se presenta en el *desarrollo de la exposición* como mera forma de manifestación del proceso de trabajo capitalista, que en la medida en que es considerada como una esfera autónoma tanto por la conciencia espontánea como por la

⁴⁰¹ *Das Kapital*, MEW 23, p. 189-190

⁴⁰² *Urtext*, MEGA II.2, p. 64

economía política, no es más que una forma invertida bajo la que se presenta el proceso global capitalista:

“La propiedad del trabajo ajeno es mediada por el equivalente del propio trabajo. Esta forma de propiedad – del mismo modo que la libertad y la igualdad – está puesta en esta relación simple. En el desarrollo ulterior del valor de cambio esto se transformará (*in der weitren Entwicklung des Tauschwerths wird sich dies verwandeln*) y se mostrará finalmente que la propiedad privada del producto del propio trabajo se identifica con la separación de trabajo y propiedad; de tal forma que el trabajo será igual a crear propiedad ajena, y la propiedad a dominar trabajo ajeno”⁴⁰³

⁴⁰³ *Grundrisse*, MEW 42, p. 163-164

2.6. Los límites de la exposición dialéctica

En la exposición de Marx la categoría del capital es deducida del valor. La categoría fuerza de trabajo se presenta sólo tras la exposición de la fórmula general del capital. Ahora bien, en la exposición del valor aparece ya la aplicación de la fuerza de trabajo, la capacidad humana de trabajo “en estado fluido” (*im flüssigen Zustand*), que al solidificarse se convierte en trabajo objetivado y constituye la sustancia del valor y su medida inmanente. Y es precisamente como tal trabajo objetivado como se presenta el trabajo a este nivel de la exposición⁴⁰⁴.

El trabajo humano como resultado del gasto de fuerza de trabajo es la potencia generadora del valor, crea valor, pero él mismo no es valor, sólo lo es al pasar a forma objetiva⁴⁰⁵. Pero dado que en esta fase de la exposición se trata del desarrollo del valor, basta con considerar el trabajo objetivado en que ha cristalizado la aplicación de la fuerza de trabajo. Lo que se presenta en este nivel de la exposición es la diferencia entre el trabajo concreto y el trabajo abstracto, para establecer que es sólo este segundo el que constituye la sustancia del valor.

Marx da comienzo a la exposición con la mercancía, y desde aquí se despliega la exposición a partir de la *contraposición interna de la mercancía* entre el valor de uso y el valor (o el valor de cambio como forma de manifestación necesaria del valor, tal y como aparece en este primer momento de la exposición). La estructura general de la contradicción entre valor de uso y valor consiste en que la mercancía como producto individual no puede ser ambas cosas, sino que sólo lo es como consecuencia de su posición social: como objeto individual es valor de uso, como objeto social es valor. El fundamento estructural de esta contradicción está en la *doble dimensión del trabajo* que produce mercancías: su dimensión como trabajo concreto, individual y su dimensión como trabajo abstracto, social. Como trabajo concreto objetivado la mercancía es valor de uso, como trabajo abstracto objetivado es valor. Pero lo que se objetiva en ambos casos es el “trabajo vivo” que resulta del gasto de la fuerza de trabajo; como dice Marx

⁴⁰⁴ A este respecto señala Marx en una nota a pie de página del primer capítulo: “Debe observar el lector que aquí no se habla del salario o del valor que percibe el trabajador por una jornada laboral, sino del valor de la mercancía en que su jornada laboral se objetiva. La categoría del salario aún no existe en absoluto a este nivel de nuestra exposición (*auf dieser Stufe unsrer Darstellung*)” (*Das Kapital*, MEW 23, p. 59).

⁴⁰⁵ Cf. *ibid.*, p. 65

en el *Urtext*: frente al trabajo objetivado, que es

“trabajo temporalmente pasado, pero que existe espacialmente, el trabajo vivo, que está temporalmente presente. En cuanto trabajo que está presente en el tiempo, trabajo no objetivo (y por eso tampoco objetivado aún), solamente puede existir como *capacidad*, posibilidad, facultad, como *capacidad de trabajo* del sujeto vivo”⁴⁰⁶

Hay que tener en cuenta, pues, que todo el desarrollo del valor hasta su transformación en capital está presuponiendo en todo momento la *existencia* de la fuerza de trabajo como mercancía. Por lo tanto, tiene que existir el trabajador “libre”, que disponga de su capacidad de trabajo como libre propietario de la misma. Pero para que esto ocurra, el trabajador tiene que estar libre de todo medio de producción, de modo que no tenga otra opción que vender “libremente” su fuerza de trabajo.

Este *faktum* está presupuesto en todo el desarrollo dialéctico en este primer nivel de la exposición, y constituye aquello que no es reducible dialécticamente al desarrollo del concepto. Pero cuando la exposición alcance el nivel en que aparece la categoría del capital, este *faktum* va a determinar los *límites de la dialéctica*, el punto en el cual el desarrollo conceptual va a desembocar necesariamente en el trabajo como actividad que genera valor:

“En este punto se muestra de manera precisa que la forma dialéctica de la exposición sólo es correcta cuando conoce sus límites (*die dialektische Form der Darstellung nur richtig ist, wenn sie ihre Grenzen kennt*). A partir de la consideración de la circulación simple resulta *para nosotros* el concepto general del capital, porque dentro del modo de producción burgués la circulación simple misma sólo existe como presupuesto del capital y presuponiéndolo. La presencia de ésta no hace del capital la encarnación de una idea eterna; sino que muestra cómo éste sólo en la realidad, sólo como forma *necesaria*, tiene que desembocar en el trabajo que pone valor de cambio, en la producción que se basa en el valor de cambio”⁴⁰⁷

Por lo tanto, la exposición de la estructuración del objeto a través de la sucesión de las categorías, en la que la categoría del capital se ha desarrollado lógicamente a partir de la categoría del valor, no acaba asumiendo dentro de sí su presupuesto concreto, como ocurre en la exposición hegeliana, sino que choca precisamente con el *límite* de aquello que *no es deducible conceptualmente*. Es a esto a lo que Marx se

⁴⁰⁶ *Urtext*, MEGA II.2, p. 86

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 91

refiere cuando habla de la “circularidad de nuestra exposición”⁴⁰⁸, de modo que esta circularidad no tiene nada que ver con la circularidad hegeliana, sino que indica para Marx los límites de la dialéctica. La deducción del concepto de capital desemboca en la existencia del trabajador libre, no hace del capital una “idea eterna”:

“Hay que tener en cuenta que las nuevas fuerzas productivas y relaciones de producción no se desarrollan de la *nada*, ni del aire, ni de las entrañas de la idea que se pone a sí misma; sino en el interior del desarrollo existente de la producción y de las relaciones de propiedad tradicionales que se han transmitido, y contraponiéndose a ello”⁴⁰⁹

En la exposición hay que tomar como un hecho el que la fuerza de trabajo “*se encuentre* como mercancía dentro de los límites de la circulación”⁴¹⁰: ello es lo que posibilita la transformación del dinero en capital, dado que su consumo, que tiene lugar fuera de la esfera de la circulación, es “consumo que pone valor de cambio”; pero esto, señala Marx, constituye un “presupuesto, del que partimos aquí”⁴¹¹.

Lo que esto significa, como pone de manifiesto Heinrich, es que “el desarrollo dialéctico de las categorías supone siempre ya como condición objetiva el todo desarrollado de la producción capitalista. La exposición del proceso *histórico* de formación de este todo que fuera del desarrollo *dialéctico* de las categorías ... Es el desarrollo dialéctico el que debe indicar en qué lugar y en qué respecto tiene que introducirse la consideración histórica”⁴¹². Las relaciones de producción que constituyen el sistema capitalista son ciertamente el producto de un desarrollo histórico precedente, pero es la exposición teórica la que ha hecho patente que es la existencia del trabajador libre la condición histórica fundamental del proceso que ha dado lugar al surgimiento del sistema capitalista. Ahora bien, la conformación teórica del capitalismo a través del desarrollo de las categorías tiene que partir de este estado de cosas como dado, el cual constituye el supuesto a partir del que se despliega la exposición:

“La pregunta de por qué este trabajador libre se le enfrenta en la esfera de la circulación no le interesa al poseedor de dinero, que se encuentra ante sí el mercado de trabajo como sección

⁴⁰⁸ *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, MEGA II.4.1, p. 24

⁴⁰⁹ *Grundrisse*, MEW 42, p. 203

⁴¹⁰ *Urtext*, MEGA II.2, p. 91

⁴¹¹ *Ibid.*

⁴¹² M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 177

especial del mercado de mercancías. Y esa pregunta tampoco nos interesa a nosotros por ahora. Teóricamente nos atenemos al hecho, tal como lo hace el poseedor de dinero en la práctica”⁴¹³

Por lo tanto, en la exposición hay que atenerse al hecho de la existencia del trabajador libre, éste es el presupuesto para la exposición teórica del sistema capitalista en la forma del desarrollo dialéctico de las categorías. Pero Marx añade inmediatamente:

“Sin embargo, hay algo que es evidente. La naturaleza no produce por un lado poseedores de dinero o de mercancías y por otro lado meros poseedores de sus propias fuerzas de trabajo. Esta relación no pertenece a la historia natural, ni tampoco es una relación social común a todos los periodos históricos. Es manifiestamente el resultado de un desarrollo histórico precedente, el producto de muchos cambios económicos profundos, del hundimiento (*Untergang*) de toda una serie de formaciones más antiguas de la producción social”⁴¹⁴

Así pues, en el supuesto del que hay que partir en la exposición está *implícito todo un proceso histórico previo*. Marx explicará al final del libro I de *El Capital* que este estado de cosas es el producto de un largo y sangriento desarrollo histórico. Pero este proceso por el que se constituye el modo de producción capitalista, la expropiación a los trabajadores de los medios de producción, es descrito por Marx *después* del movimiento del capital⁴¹⁵. Por lo tanto, para poder escribir “la verdadera historia de las relaciones de producción” hay que exponer primero el desarrollo categorial.

Theunissen compara la posición teórica de Marx en los *Manuscritos de París* y la que asume a partir de los *Grundrisse*, y llega a la siguiente conclusión:

“Su ingenuidad inicial [en los *Manuscritos* de 1844] estaba en la creencia de que el desarrollo lógico de las determinaciones de la reflexión se podía reflejar *sin más* en la historia fáctica, es decir, ser transferido a *un* movimiento en el que podrían entrar, *sin modificar* y *sin reducir*, tanto él mismo como su contrario ... por lo que el movimiento lógico tiene que ser *simultáneamente histórico*”⁴¹⁶

Sin embargo, en los *Grundrisse* ha cambiado completamente la concepción que tiene Marx de la relación entre el movimiento lógico y el movimiento histórico, lo que

⁴¹³ *Das Kapital*, MEW 23, p. 183

⁴¹⁴ Ibid.

⁴¹⁵ Como indica A. Schmidt, “lo que se refiere al *pasado* que yace tras el mundo burgués aparece – polémicamente – por todas partes en *El Capital*, sin ser por eso *antes* del famoso capítulo 24 constitutivo para el proceso de conocimiento, ni encontrar su lugar «lógico de exposición»” (*Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik*, op. cit., p. 72).

⁴¹⁶ M. Theunissen, *Krise der Macht*, en: *Hegel Jahrbuch* 1974, Köln, p. 324

pone de manifiesto su definitiva separación de Hegel en este sentido. En efecto, ahora Marx ha comprendido que a partir del concepto de capital

“no se puede deducir su génesis histórica real ... lo que atestigua efectivamente una adecuada conciencia de los límites de la remisión (*Rückführbarkeit*) de la historia fáctica a las estructuras lógicas”⁴¹⁷

Lo que nos indican los límites de la dialéctica es que el presupuesto fundamental de la “relación de capital”, esto es, de la relación en virtud de la cual el poseedor de dinero y medios de producción puede comprar la fuerza de trabajo como mercancía, es la existencia del trabajador “libre”, y que este presupuesto es un resultado histórico, es *fáctico*. Marx considera que éste es el punto en el que tiene que entrar la investigación histórica, en la que hay que indagar cómo se ha convertido la fuerza de trabajo en una mercancía⁴¹⁸. A lo que se refiere Marx con los límites de la dialéctica es, pues, a que la existencia del trabajador libre, del “trabajo asalariado que pone valor de cambio”, no puede deducirse abstractamente, es un *faktum* histórico del que hay que partir en la exposición, constituye un presupuesto de la misma que es inderivable dialécticamente. En este sentido subraya F. O. Wolf que Marx establece “un límite presupuesto a su exposición dialéctica ... a través de la intervención de la mediación del «trabajador asalariado doblemente libre» como algo que no se puede desarrollar como tal, sino que que es una instancia que se presenta históricamente”⁴¹⁹.

Sobre esta cuestión afirma Marx en el *Urtext*: “Este nivel de desarrollo histórico de la producción económica – cuyo producto mismo es ya *el trabajador libre* – es, sin embargo, el presupuesto para el devenir y, aún más, para la existencia del capital como tal. Su existencia es el resultado de un largo proceso histórico en la formación

⁴¹⁷ Ibid., p. 325

⁴¹⁸ J. Zeleny señala a este respecto: “La exposición teórica de una totalidad que se desarrolla ... tiene necesariamente que tocar en determinados puntos la realidad histórica fáctica como presupuesto constatado, no deducible dialécticamente, del cual parte la deducción materialista y dialéctica” (*La estructura lógica de “El Capital” de Marx*, op. cit., p. 93).

⁴¹⁹ F. O. Wolf, *Marx’ Konzept der “Grenzen der dialektischen Darstellung”*, en: J. Hoff; A. Petrioli; I. Stützle; F. O. Wolf (eds.): *Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie*, Münster, Westfälisches Dampfboot, 2006, p. 165. Lo que esto significa para el método de Marx lo resume este autor en los siguientes términos: “El verdadero punto esencial de esta cuestión de la facticidad histórica de la fuerza de trabajo como una mercancía de un tipo totalmente particular se encuentra en que ni el surgimiento de este figura central del análisis marxiano del modo de producción capitalista ni su reproducción continua como tal pueden ser plenamente concebidos en la configuración teórica global investigada por Marx en *El Capital* y, por tanto, quedan fuera de los límites de su «método de exposición dialéctica»” (ibid., p. 170).

económica de la sociedad”⁴²⁰. Frente a ello, para Hegel todo presupuesto es interior al sistema. Lo cual implica un sistema que se cierra sobre sí mismo, y no es otra, en efecto, la pretensión última de la filosofía hegeliana.

Teniendo en cuenta todo lo dicho anteriormente se puede comprender la anotación de Marx en la *Introducción* del 57:

“Dialéctica de los conceptos (*Dialektik der Begriffe*) fuerza productiva (medios de producción) y relaciones de producción, una dialéctica cuyos límites hay que determinar y que no suprime la diferencia real (*eine Dialektik, deren Grenzen zu bestimmen und die realen Unterschied nicht aufhebt*)”⁴²¹

Lo que Marx quiere decir aquí es que el desarrollo dialéctico de los conceptos que expresan las relaciones sociales del sistema capitalista encuentra su límite en la actividad del trabajo que genera valor, la cual sólo puede ser tal si el trabajador individual está desposeído de los medios de producción y está, por tanto, forzado a vender su fuerza de trabajo. El *proceso histórico* por el que se llega a esta situación queda *fuera del desarrollo categorial*, que parte de este estado de cosas como un supuesto dado. Pero el todo ya desarrollado del sistema capitalista (en el que el trabajo es una mercancía que se compra y se vende en el mercado de trabajo) es la *condición objetiva* del desarrollo dialéctico de la exposición. Ésta es la “diferencia real” que no debe suprimir en ningún caso la dialéctica. Dicho en los términos de la *Introducción* del 57, la totalidad real mantiene tanto antes como después su autonomía fuera de la mente, que “aun *desde el punto de vista científico*, no comienza de ningún modo en el momento en que se empieza a hablar de ella *como tal*”⁴²².

La “diferencia real” se refiere, por tanto, a la diferencia entre la totalidad real y la totalidad de pensamiento. Ésta segunda es “un producto de la mente que piensa, la cual se apropia el mundo del único modo posible para ella”⁴²³. Este proceder científicamente correcto que consiste en ascender de lo abstracto a lo concreto es el modo de apropiación teórica de lo concreto real. Y respecto de esto último dice Marx que “el sujeto real, tanto antes como después, subsiste en su autonomía fuera de la cabeza; al menos mientras la cabeza se comporta sólo especulativamente, sólo

⁴²⁰ *Urtext*, MEGA II.2, p. 91

⁴²¹ *Einleitung*, MEW 42, p. 43

⁴²² *Ibid.*, p. 40

⁴²³ *Ibid.*, p. 36

teóricamente”⁴²⁴. Como Marx ha indicado claramente en sus consideraciones metodológicas, es preciso distinguir entre el modo de apropiación mental de lo concreto y su proceso de surgimiento. La filosofía de Hegel consiste para Marx en eliminar sistemáticamente esta diferencia.

Inmediatamente después de referirse a los límites de la exposición dialéctica en el pasaje del *Urtext* citado más arriba, Marx ha señalado que “a partir de la consideración de la circulación simple resulta *para nosotros* el concepto general del capital, porque dentro del modo de producción burgués la circulación simple sólo existe como presupuesto del capital y presuponiéndolo”. Lo que esto significa en los términos de la exposición teórica de *El Capital* es que en la exposición de la circulación simple (M-D-M) se está haciendo abstracción del capital, pero que en la realidad del modo de producción capitalista la circulación simple no es sólo el supuesto del capital, sino que presupone asimismo la circulación capitalista de mercancías (D-M-D’). Debido a que se ha hecho abstracción del capital en la exposición de la circulación simple, es posible deducir dialécticamente el capital a partir de ella. En efecto, la *condición de posibilidad* de la exposición dialéctica es que el resultado esté ya presente “en sí” al comienzo. Es posible establecer un tránsito dialéctico de la circulación simple al capital porque ambos *se presuponen recíprocamente*. Pero esta presuposición recíproca, que está dada en el sistema capitalista desarrollado, no se da en el proceso histórico a través del que tiene lugar el surgimiento del capital industrial. Aquí no está presente en sí su resultado, por lo que en este punto la dialéctica alcanza su límite como forma de exposición adecuada al objeto teórico.

Pero incluso en el ámbito conceptual en el que la dialéctica es operativa, en la exposición del sistema capitalista constituido, este *objeto* al que está referida, que es él mismo *histórico*, establece también *límites* al desarrollo conceptual. Con respecto a esta especificidad de la dialéctica marxiana, que la diferencia de manera fundamental de la dialéctica hegeliana, indica Ripalda que en Marx “la dialéctica, entonces, no podía proceder en soberana idealidad, sino de la mano en cada caso de la experiencia histórica”⁴²⁵. Este autor pone de manifiesto que la circulación simple pertenece a ese tipo de presupuestos que, si bien anteceden históricamente a la constitución del capitalismo, no desaparece con su establecimiento, sino que constituye un presupuesto

⁴²⁴ Ibid.

⁴²⁵ J. M. Ripalda, *Los límites de la dialéctica*, op. cit., p. 81

interno al mismo. Como hecho histórico no tiene carácter necesario, pero como presupuesto interno no queda fuera de la dialéctica: “La circulación simple no es sólo un *presupuesto* del capitalismo, como un hecho, sino algo *puesto*, sentado realmente por éste”, lo que significa que “los límites de la dialéctica son *internos*”⁴²⁶. El hecho de que estos presupuestos sean internos implica que el desarrollo conceptual no puede ser “puro”. La forma de la dialéctica está determinada en todo momento por un *contenido histórico* que le es anterior. Ni la mercancía con la que comienza *El Capital* ni la persona que produce mercancías de la que se habla en el segundo capítulo se pueden deducir de un desarrollo lógico, sino que son realidades surgidas históricamente de las que hay que partir en el desarrollo de los conceptos en los que se expresa dicha realidad histórica.

Hay que observar desde el trasfondo de los planteamientos vistos hasta aquí cómo aborda Marx el tratamiento de la mercancía fuerza de trabajo en la exposición categorial del libro primero de *El Capital*. El desarrollo conceptual del dinero al capital es interrumpido por Marx para señalar que “las condiciones históricas de existencia” del capital “no están ahí en absoluto con la circulación de mercancías y de dinero”⁴²⁷. En efecto, Marx acaba de desarrollar la forma general del capital a partir del análisis formal de la circulación de mercancías y dinero, pero considera preciso aclarar ahora que el desarrollo de la exposición necesita de un *supuesto exterior* para proseguir. Dicho supuesto no tiene su lugar en la exposición lógica en la que se desarrolla la forma de capital a partir de la forma de valor. Pero es preciso al menos aludir a ello en este momento del desarrollo teórico, para corregir “la apariencia de que se tratase sólo de determinaciones conceptuales y de la dialéctica de estos conceptos”⁴²⁸. Respecto a las condiciones de existencia de la “relación de capital” dice Marx en esta parte de su exposición: “Sólo surge donde el poseedor de los medios de producción y de subsistencia encuentra en el mercado al trabajador libre como vendedor de su fuerza de trabajo, y esta condición histórica encierra una historia universal (*diese historische Bedingung umschließt eine Weltgeschichte*)”⁴²⁹.

Este presupuesto de la exposición, en el cual hay implícito todo un desarrollo histórico previo, y que no se deja reducir a la dialéctica de los conceptos, sino que sólo

⁴²⁶ Ibid., p. 85

⁴²⁷ *Das Kapital*, MEW 23, p. 184

⁴²⁸ *Grundrisse*, MEW 42, p. 85

⁴²⁹ *Das Kapital*, MEW 23, p. 184

encontrará su lugar en la arquitectónica de *El Capital* cuando se haya concluido la exposición categorial, es simplemente aludido por Marx aquí diciendo que “las categorías económicas llevan su huella histórica (*geschichtliche Spur*)”, y que en el hecho de que los productos sean mercancías “están envueltas determinadas condiciones históricas (*historische Bedingungen*)”⁴³⁰. Esto es todo lo que Marx dice al respecto en este lugar de la exposición. Si no se tienen en cuenta, pues, los planteamientos de los manuscritos, este desarrollo permanece inaclorado para el lector. El pendant de estos planteamientos está desarrollado en el *Urtext* y en los *Grundrisse*.

Por consiguiente, en *El Capital* se puede hablar, con H.-G. Backhaus, de “desarrollos ausentes”⁴³¹, lo que puede impedir una comprensión adecuada de la exposición teórica de Marx. Respecto a ello afirma H. Reichelt que “en *El Capital* ha quedado sólo el esqueleto, y no se puede deducir ningún tipo de sistemática con sentido de esta exposición, excepto que se tenga conocimiento de las presentaciones que Marx ha seguido en los *Grundrisse*”⁴³². Si bien esta afirmación de Reichelt, a nuestro juicio, resulta un tanto excesiva, lo cierto es que los planteamientos contenidos en estos manuscritos pueden aclarar aspectos importantes de la arquitectónica de *El Capital*, como estamos tratando de poner de manifiesto.

En la parte de los *Grundrisse* en que Marx reflexiona explícitamente sobre la relación entre el desarrollo histórico y el orden de exposición de las relaciones sociales burguesas concluye diciendo: “Pero la comprensión correcta y su deducción como relaciones devenidas históricamente lleva siempre a unas primeras ecuaciones ... que apuntan a un pasado que yace detrás del sistema”⁴³³. En *El Capital*, Marx pasa a la descripción de la acumulación originaria después de la exposición de “la transformación del plusvalor en capital” y de “la ley general de la acumulación capitalista”. El capítulo XXIV, *La llamada acumulación originaria*, comienza con la formulación de esas primeras ecuaciones de las que habla en el pasaje de los *Grundrisse* anteriormente mencionado, que “apuntan a un pasado que yace detrás del sistema”:

“Se ha visto cómo el dinero se transforma en capital, cómo mediante el capital se obtiene plusvalor y a partir del plusvalor se obtiene más capital. La acumulación de capital presupone el plusvalor, el plusvalor presupone la producción capitalista, y ésta la preexistencia de grandes

⁴³⁰ Ibid., p. 183

⁴³¹ H.-G. Backhaus, *Dialektik der Wertform*, op. cit., p. 180

⁴³² H. Reichelt, *Warum hat Marx seine dialektische Methode versteckt*, op. cit., 95

⁴³³ *Grundrisse*, MEW 42, p. 373

masas de capital en manos de los productores de mercancías. Todo este movimiento parece girar, pues, en un círculo vicioso, del que sólo podemos salir en tanto que supongamos una acumulación «originaria» previa a la acumulación capitalista («previous accumulation» la llama Adam Smith), una acumulación que no es el resultado del modo de producción capitalista, sino su punto de partida»⁴³⁴

Pero este punto de partida del sistema capitalista es descrito por Marx – en términos radicalmente distintos a la forma “idílica” en la que es descrito por la economía política – después de exponer el proceso de producción del capital, y sólo una vez concluida dicha exposición tiene lugar la descripción de la formación histórica de las relaciones de producción. Es la exposición teórica, por tanto, la que establece el lugar que le corresponde a la consideración histórica. A ello se refiere Ureña en los siguientes términos: “Marx señala, como una de las ventajas del método dialéctico de desarrollo, el hecho de que él mismo nos indica cuándo ha de entrar la investigación histórica ... Conocer los límites del método dialéctico de presentación significa saber cuándo se ha de explicar algo mediante un *análisis histórico* en vez de poder hacerlo por un *desarrollo del concepto*”⁴³⁵.

En la exposición dialéctica, el orden de sucesión de las categorías está determinado por la relación que éstas tienen entre sí en la moderna sociedad burguesa, y aquí se presenta a partir de la “fórmula general del capital” primero el capital industrial, y sólo después será desarrollado como capital comercial⁴³⁶. En el proceso histórico, en cambio, el desarrollo de la circulación conduce, antes de que surja el capital industrial, al capital comercial. El surgimiento del capital industrial requiere, como supuesto adicional a la circulación simple, que la fuerza de trabajo como mercancía pueda ser intercambiada por dinero. Cuando Marx investiga el proceso histórico pasado que subyace a este supuesto, constata la *contingencia* de dicho proceso⁴³⁷. La constitución de la relación entre el trabajador libre y el poseedor de dinero no es ciertamente un producto necesario de la circulación; pero además tampoco surge inmediatamente del

⁴³⁴ *Das Kapital*, MEW 23, p. 741

⁴³⁵ E. Menéndez Ureña, *Karl Marx economista: lo que Marx realmente quiso decir*, op. cit., p. 207

⁴³⁶ Cf. *Das Kapital*, p. 178-179, donde Marx se refiere a las razones de este orden de exposición.

⁴³⁷ F. O. Wolf indica en relación a esta cuestión que la “lectura de la exposición marxiana del hecho histórico contingente de la forma del trabajo asalariado como fundamento constitutivo de la relación de capital no nos obliga en ningún caso a aceptar la tesis de que no hay ningún tipo de conexión sistemática entre mercancía, dinero y capital. Sólo tenemos que comprender esta conexión, por así decir, a la inversa: en el lugar de un desarrollo del concepto se presenta a su vez la referencia retrospectiva de los conceptos generales a sus presupuestos contingentes” (*Marx’ Konzept der “Grenzen der dialektischen Darstellung”*, en: J. Hoff; A. Petrioli; I. Stützle; F. O. Wolf (eds.): *Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie*, op. cit., p. 174).

hecho que se despoje a una gran masa de hombres de los medios de producción y no les quede otra cosa que su fuerza de trabajo para sobrevivir, como se puede constatar a partir de la observación de otras épocas históricas en las que, a partir de unas condiciones similares, esto no ha llegado a producirse:

“Pero la *mera existencia del patrimonio dinerario*, e incluso la misma adquisición por parte de éste de una especie de supremacía, no basta de ningún modo para que esa *disolución* dé lugar al *capital*. De lo contrario, la antigua Roma, Bizancio, etc., hubiesen acabado su historia con el trabajo libre y el capital o, más bien, hubiesen empezado una nueva historia ... El capital no crea las condiciones objetivas del trabajo. Sino que su *formación originaria* tiene lugar simplemente en tanto que a través del proceso histórico de disolución del antiguo modo de producción, el valor que existe como *patrimonio dinerario* es capaz, por un lado, de *comprar* las condiciones objetivas del trabajo y, por otro lado, la de cambiarles a los trabajadores liberados el trabajo *vivo* por dinero. Todos estos momentos se dan; su diferenciación misma es un proceso histórico, un proceso de disolución y es *éste* el que capacita al dinero para transformarse en *capital*”⁴³⁸

Con la expropiación de los medios de producción a los productores directos no está dada simultáneamente, pues, la relación por la cual el poseedor de dinero y medios de producción puede comprar la fuerza de trabajo de los hombres como mercancía. Para que se pueda intercambiar en la esfera de la circulación el dinero por la fuerza de trabajo, esto es, para que exista un mercado de trabajadores libres, son necesarias condiciones adicionales, las cuales dependen de la pura contingencia de los acontecimientos históricos, así como de la “más brutal violencia” ejercida por las clases propietarias en colaboración con los Estados: a través de la “legislación sanguinaria contra el vagabundaje” de aquéllos que no continuaban “trabajando en las viejas condiciones, ya inexistentes”⁴³⁹, a los que se les educaba “a fuerza de latigazos, hierros candentes y torturas a la disciplina necesaria del sistema de trabajo asalariado”⁴⁴⁰, recurriendo de manera sistemática “al poder del Estado, a la violencia organizada y concentrada de la sociedad, para promover, a modo de invernadero, el proceso de transformación del modo de producción feudal en el modo de producción capitalista y abreviar los tránsitos”⁴⁴¹. Se tiene que dar una determinada acumulación de sucesos, los cuales tienen que encontrarse además en una determinada relación entre sí, para que surja en la historia el trabajador “libre” cuya fuerza de trabajo puede ser comprada como

⁴³⁸ *Grundrisse*, MEW 42, p. 413-414

⁴³⁹ *Das Kapital*, MEW 23, p. 762

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 765

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 779

mercancía por aquellos que poseen el dinero para comprarla y los medios de producción para poderla utilizar productivamente.

Una vez que el modo de producción capitalista se ha establecido históricamente, surge una estructura orgánica en la que los distintos elementos que la componen se remiten los unos a los otros. En el sistema constituido no se requiere ya la violencia explícita por parte de las clases propietarias y del Estado, pues el sistema funciona por sí mismo, se mueve por sus propias “leyes naturales”⁴⁴². El sistema capitalista es entendido por Marx como un proceso que se reproduce, el valor devenido autónomo configura las propias estructuras en las que se desarrolla, reproduciendo constantemente el sistema. La exposición y la crítica de Marx están referidas a este “sistema orgánico como totalidad”. La exposición dialéctica tiene la pretensión de describir la dinámica inmanente de este sistema, y es la comprensión correcta de su funcionamiento, “la comprensión correcta del presente”, lo que permite comprender la historia que ha dado lugar al surgimiento de dicho sistema. Dicha historia ha desaparecido en su resultado, y una vez que el sistema capitalista se ha desarrollado reproduce a partir de sí mismo sus propios supuestos. Por ello en una exposición sistemática puede no resultar reconocible el supuesto histórico fundamental que subyace al sistema constituido, y es preciso hacer referencia a ello para rectificar la apariencia de que se trata de un puro desarrollo conceptual movido únicamente por la dinámica interna de los conceptos.

⁴⁴² De estas “leyes naturales” dice Marx: “Tantae molis erat para dar a luz a las «leyes naturales eternas» del modo de producción capitalista, para consumir el proceso de escisión entre los trabajadores y las condiciones del trabajo, transformando en un polo los medios sociales de producción y de subsistencia en capital, y en el polo opuesto a la masa del pueblo en trabajadores asalariados, en «pobres que trabajan» libres, ese producto artificial de la historia moderna. Si el dinero, según Augier, «viene al mundo con manchas de sangre en la mejilla», el capital nace chorreando sangre y lodo por todos los poros, de la cabeza a los pies” (ibid., p. 787-788).

2.7. Sobre la presencia de una concepción general de la evolución histórica en el pensamiento marxiano de madurez

A lo largo de la presente sección hemos discutido reiteradamente la comprensión marxiana de la relación entre el orden lógico y el orden histórico, tratando de mostrar a través de los textos de crítica de la economía política que para Marx no existe una relación determinada entre ambos órdenes. Se ha puesto de manifiesto que el objeto de la exposición de *El Capital* es el sistema capitalista constituido y no el proceso de desarrollo histórico que va de la circulación de mercancías y dinero hasta la producción capitalista. Pero con ello no queda dicho que este análisis teórico de Marx no se englobe en una teoría más general, es decir, que la crítica de la economía política no sea en realidad más que una pieza en la construcción de una teoría global de la evolución histórica que Marx nunca tuvo tiempo de elaborar en detalle, pero cuya estructura general diseñó a grandes rasgos y que estaría determinando el sentido de su exposición del modo de producción capitalista. Esta interpretación, a diferencia de la anteriormente señalada, no tiene su origen en Engels. Ésta es, más bien, la línea de interpretación propia que siguió el marxismo-leninismo, si bien se puede encontrar también en autores que no pertenecen a esta tradición, así como en un gran número de críticas al pensamiento de Marx.

Rudolf Hilferding, uno de los teóricos marxistas más importantes de la II. Internacional, dice en el Prólogo a su libro *El capital financiero*: “El marxismo es una teoría de las leyes del devenir de la sociedad, que formula en general la concepción marxista de la historia, mientras que la economía marxista la aplica a la época de la producción de mercancías”⁴⁴³.

Por su parte, la crítica de Popper al pensamiento de Marx tiene como blanco fundamental una supuesta concepción general del curso histórico sobre la que se desarrollaría la teoría económica marxiana. Este autor afirma que “la filosofía de la historia de Marx ... basa su predicción histórica en una interpretación de la historia que lleva al descubrimiento de una ley de su desarrollo”⁴⁴⁴. A diferencia de otros “historicismos”, que es la denominación que le da Popper a estas concepciones

⁴⁴³ R. Hilferding, *El capital financiero*, Madrid, Tecnos, 1973, p. 11

⁴⁴⁴ K. Popper, *The open society and its enemies*, London, Routledge and Kegan Paul, 1977, p. 9

generales de la evolución histórica que permiten hacer “predicciones” sobre el futuro de la humanidad, “en el caso de la filosofía de la historia de Marx, la ley es económica”⁴⁴⁵.

También Habermas plantea su interpretación del pensamiento de Marx en términos de una concepción global de la historia dentro de la que quedaría enmarcada su investigación del sistema capitalista: “Pienso que ya Marx ha concebido el materialismo histórico como una teoría general de la evolución social, y que ha considerado la teoría del capitalismo como uno de sus elementos”⁴⁴⁶, por lo que este autor afirma que “la teoría del desarrollo capitalista que Marx ha elaborado en los *Grundrisse* y en *El Capital* se integra en el materialismo histórico como una *teoría parcial*”⁴⁴⁷.

Aunque Habermas entiende la teoría de Marx, por lo que respecta a su intención y a su concepción global, como una teoría general del desarrollo histórico, considera que la versión tradicional, determinada básicamente por la concepción del marxismo-leninismo, no alcanza su pretensión, por lo que propone la “reconstrucción” de dicha teoría. Habermas la define en los siguientes términos: “*Reconstrucción* significa, en nuestro contexto, que se desmonta una teoría y se recompone otra vez con una nueva forma, para alcanzar mejor la meta que ella misma se ha impuesto”⁴⁴⁸. Ante este planteamiento surge inmediatamente la pregunta de si se trata en ambos casos de *la misma meta*, es decir, si la intención de Marx era construir una teoría general de la historia, respecto de la cual el tratamiento teórico de la sociedad capitalista sería sólo una pieza adicional. Es éste el aspecto que aquí vamos a considerar: no se trata de discutir la teoría de la evolución social de Habermas, sino la legitimidad del anclaje teórico de su interpretación y de otras semejantes en el pensamiento de Marx.

El apoyo textual de su interpretación lo encuentra Habermas en los mismos lugares que todas las interpretaciones de este tipo: “Solamente dos veces ha expuesto Marx de forma coherente y sistemática la concepción materialista de la historia”, concretamente “en la primera parte de la *Ideología alemana* y en el Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*”⁴⁴⁹. En efecto, todas las interpretaciones que quieren encontrar una teoría general del desarrollo histórico en

⁴⁴⁵ Ibid., p. 10. Ésta es la idea que está a la base de la crítica a Marx que Popper desarrollará después también en *The poverty of historicism*. En esta obra se pone de manifiesto con mayor claridad aún que Popper realmente no distingue entre el pensamiento de Marx y la vulgarización del mismo en el marxismo ortodoxo.

⁴⁴⁶ J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, op. cit., p. 41

⁴⁴⁷ Ibid., p. 144

⁴⁴⁸ Ibid., p. 9

⁴⁴⁹ Ibid., p. 144

Marx, y que no se limitan a afirmar dogmáticamente la existencia de tal concepción, sólo encuentran estos dos puntos de apoyo en la obra de Marx, porque de hecho *no hay otro lugar* de su obra donde exponga de forma “coherente y sistemática” su concepción general de la historia.

Con respecto a esta lectura de la *Ideología alemana*, supone entrar en confrontación con planteamientos teóricamente centrales de esta obra que se oponen frontalmente a una interpretación de este tipo⁴⁵⁰, y habría al menos que poner en claro la relación entre ambos enfoques enfrentados, cosa que no se hace en este tipo de interpretaciones. Tampoco Habermas discute este punto en su mencionado estudio.

Por lo que respecta al Prólogo a la *Contribución*, que constituye sin duda el lugar más citado de toda la obra de Marx, ciertamente se encuentran en él afirmaciones generales a las que se puede remitir una interpretación de este tipo. La tradición marxista no habría podido seguir de manera tan obstinada un camino semejante si Marx no hubiera contribuido a ello con sus propias declaraciones. Marx plantea aquí una sucesión de épocas históricas que va desde las antiguas culturas asiáticas hasta la moderna sociedad burguesa europea, y tal sucesión de las formaciones sociales se presenta bajo un esquema general del desarrollo histórico. Los representantes clásicos de la ortodoxia marxista, desde Kautsky, Plejanov y Lenin, basaron su comprensión de la concepción de la historia de Marx en estas declaraciones del Prólogo a la *Contribución*, y estas escasas cinco páginas se convirtieron en el acta fundacional del “materialismo histórico” del marxismo ortodoxo⁴⁵¹. Esta sería la teoría general del curso histórico que supuestamente estaría a la base de toda la concepción de Marx, según la cual la historia no sería más que la sucesión de distintos modos de producción regida por una legalidad económica inmanente, un movimiento en el que los diversos niveles de la vida social carecen de sustantividad en sí mismos, al estar determinados por las relaciones económicas que constituyen los modos de producción correspondientes. Pero si en lugar de acumular distintas afirmaciones aisladas que Marx realiza aquí y montar con ellas una concepción general de la evolución histórica de carácter determinista y economicista, se toma en consideración el *contexto global* de dicho Prólogo, puede verse que admite una lectura distinta:

⁴⁵⁰ Cf. apartado 1.2

⁴⁵¹ La corriente vulgarizante que se desarrolló a partir de aquí, que asumió asimismo una concepción objetivista y mecanicista de la dialéctica, derivó también de este texto una supuesta dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, que se convirtió en uno de los elementos básicos del repertorio estándar del marxismo vulgar.

Aquí se establece una distinción entre los diversos niveles que constituyen la realidad social, y se determina un nivel económico, otro jurídico y político, y referido a éste último otro espiritual, al que Marx denomina las “formas de conciencia social”⁴⁵². Entre estos distintos niveles se da una relación de *dependencia recíproca*, en la cual las relaciones políticas y jurídicas, así como las formas de la vida espiritual correspondientes a éstas, surgen del proceso de vida material de los hombres, de la estructura económica, que Marx denomina la “base real” (*reale Basis*) sobre la que se levanta el “edificio” (*Überbau*) jurídico-político. Cuando afirma que “el modo de producción de la vida material condiciona (*bedingt*) el proceso de vida social, político y espiritual”⁴⁵³, se está refiriendo con ello a esa relación de mutua dependencia entre las distintas esferas de la vida social, en la que ciertamente la estructura económica constituye la base, pero ello no implica quitarle la sustantividad a las otras esferas. Y tampoco se afirma aquí que exista una correspondencia mecánica entre las relaciones materiales y las relaciones políticas y espirituales.

Ya Engels criticó en más de una ocasión el reduccionismo de las interpretaciones economicistas: “Según la concepción materialista de la historia, la producción y reproducción de la vida real es el momento determinante *en última instancia* en la historia. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca nada más que eso. Si alguien lo tergiversa y dice que el momento económico es el *único* determinante, entonces convierte esa frase en una expresión trivial, abstracta, absurda”; y a continuación afirma Engels que los otros “momentos” de las relaciones sociales (las teorías políticas y filosóficas, las representaciones religiosas, etc.) “también ejercen su influencia en el transcurso de las luchas históricas y en muchos casos determinan su *forma* de manera predominante. Se trata de un efecto recíproco de todos estos momentos”, a través del cual se impone finalmente la necesidad del movimiento económico⁴⁵⁴.

En efecto, lo que Marx establece en el Prólogo a la *Contribución* es que el movimiento histórico se produce a través de las transformaciones que tienen lugar en la estructura económica de la sociedad. Cuando las “fuerzas productivas materiales” ya no son compatibles con las “relaciones de producción” de dicha sociedad, entran en

⁴⁵² *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, p. 8

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 8-9

⁴⁵⁴ Cf. Carta a J. Bloch del 21/09/1890, MEW 37, p. 463

contradicción con ellas, lo que da lugar a una “época de revolución social”⁴⁵⁵. Una vez que se hayan transformado las relaciones sociales que constituyen la base económica de la sociedad, se transformará también “más despacio o más rápido todo el enorme edificio” levantado sobre ella. Lo que esto significa es que tendrá que restablecerse antes o después la relación de recíproca dependencia entre las relaciones materiales de la sociedad y las relaciones jurídicas y políticas, junto con las formas de conciencia social adecuadas a dichas relaciones, pues de otro modo no sería posible la reproducción social.

A continuación, Marx nombra cuatro modos de producción (el asiático, el antiguo, el feudal y el burgués), que pueden considerarse como “épocas progresivas (*progressive Epochen*) de la formación económica de la sociedad”⁴⁵⁶, y afirma que el modo de producción burgués sucumbirá como consecuencia de su propio antagonismo, al igual que todos los otros modos de producción históricos. Eso es todo con lo que aquí nos encontramos⁴⁵⁷.

De estas consideraciones extremadamente generales no sólo se ha querido extraer toda una teoría general de la evolución histórica, sino que además se ha entendido que *El Capital* descansa sobre tal concepción. Pero Marx simplemente se limita a señalar la existencia de una articulación entre distintos niveles de la realidad social, estableciendo que son los cambios en la base económica los que desestructuran la totalidad social y hacen que las distintas esferas tengan que articularse de nuevo. Con ello se determina evidentemente que las fuerzas que mueven la historia son de orden material, pero ello no significa una concepción general del curso de la historia. Este concepto de la realidad social y del desarrollo histórico lo que hace es suministrar el marco general dentro del cual se puede llevar a cabo la investigación de una *determinada formación social*, de la misma forma que en la *Ideología alemana* se apuntaba hacia el uso restringido de las abstracciones. En este sentido, Marx habla en el Prólogo a la *Contribución* del “resultado general” que, una vez conseguido, sirvió de “hilo conductor” (*Leitfaden*) de sus estudios.

Engels, por su parte, advirtió que “el método materialista se transforma en su contrario si no se lo utiliza como hilo conductor en el estudio histórico, sino como un

⁴⁵⁵ *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, p. 9

⁴⁵⁶ *Ibid.*

⁴⁵⁷ *Cf. Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, p. 7-11

patrón acabado según el cual se cortan a medida los hechos históricos”⁴⁵⁸. Y en otro lugar afirma asimismo: “Nuestra concepción de la historia indica sobre todo una dirección en el estudio, no es una palanca de construcción *à la* hegeliana”⁴⁵⁹.

Hay que señalar, además, que tal interpretación del pensamiento de Marx va en contra de su autocomprensión explícita. Frente al intento de encontrar en su obra una teoría general del desarrollo histórico, en el sentido de una teoría suprahistórica válida para todos los pueblos, responde Marx en una carta de finales de 1877 a la redacción del *Otetschestwennyje Sapiski*:

“Sucesos de una incuestionable analogía que tienen lugar en un *medio histórico* diferente conducen a resultados completamente distintos. Si se estudian cada uno de estos desarrollos y se comparan entre sí, se encontrará fácilmente la clave para este fenómeno, pero eso jamás se conseguirá con la pauta universal de una *teoría histórico-filosófica general* cuya mayor virtud consiste en ser suprahistórica”⁴⁶⁰

Marx considera que la “disolución de las antiguas relaciones de propiedad”, aunque tengan como consecuencia la separación de los productores directos de los medios de subsistencia, no tiene por qué dar lugar al surgimiento del trabajo asalariado, y pone como ejemplo la disolución de la antigua Roma y de Bizancio⁴⁶¹. En el curso histórico se pueden realizar formas de constitución social muy distintas a partir de situaciones de partida muy semejantes. El planteamiento de Marx remite así de manera incuestionable a la contingencia del desarrollo histórico. Para que la expropiación de los medios de producción tenga como consecuencia que la fuerza de trabajo y el dinero establezcan una relación en la que se conviertan respectivamente en trabajo asalariado y capital, tiene que producirse bajo *determinadas condiciones*, tiene que tener lugar en lo que Marx denomina en esta época un “medio histórico” (*historisches Milieu*) determinado. Una vez que ha surgido históricamente esta relación, se reproduce ya por sí misma, y el medio histórico se vuelve superfluo. Por ello cuando se considera dicha relación ya constituida no es posible observar que fue necesario un determinado medio histórico para su surgimiento. Estas relaciones no pueden ser supuestas en su proceso de constitución histórico en la misma forma en que están establecidas en el sistema ya desarrollado. D. Riedel observa al respecto que Marx, en la elaboración de su obra de

⁴⁵⁸ Carta a P. Ernst del 5/6/1890, MEW 37, p. 411

⁴⁵⁹ Carta a C. Schmidt del 5/8/1890, MEW 37, p. 436

⁴⁶⁰ MEW 19, p. 112 (sn).

⁴⁶¹ Cf. *Grundrisse*, MEW 42, p. 413

crítica de la economía política, “comenzó a ver la conexión entre necesidad y contingencia, tal y como es característica del desarrollo histórico, de un modo nuevo y muy poco hegeliano”⁴⁶². Pero este autor indica asimismo que “Marx sólo pudo liberarse de su herencia hegeliana, que le unía asimismo con Engels, en un proceso largo y contradictorio. Incluso en *El Capital* se argumenta en algunos lugares de modo histórico-filosófico”⁴⁶³.

Por lo que se refiere a aquellos lugares de *El Capital* donde se presentan planteamientos que apuntan a una concepción general de la historia, concretamente en el capítulo de *La llamada acumulación originaria* que se presenta al final de la obra, Marx expresó claramente en los borradores de las cartas a V. Sassulitsch, escritos a comienzos de 1881, que ha “limitado este movimiento *expresamente a los países de Europa occidental*”⁴⁶⁴ y que de ningún modo ha pretendido establecer un proceso de desarrollo por el que tengan que pasar necesariamente todos los pueblos en su evolución histórica.

Según la autocomprensión de Marx expresada en las cartas de esta época, sus declaraciones sobre el desarrollo histórico sólo pueden ser entendidas como afirmaciones condicionales: lo único que estaría diciendo al respecto es que *si* en una determinada sociedad histórica la mayor parte de los productos son intercambiados como mercancías, *entonces* el plusvalor se convierte en el único motivo impulsor de la producción, y el movimiento incesante de la ganancia, de un aumento del valor cada vez mayor, rige el entero funcionamiento del sistema. Una vez constituido dicho sistema, se pueden estudiar las leyes que lo gobiernan, y eso es lo que hace efectivamente Marx en *El Capital*. Puesto que dichas leyes rigen el funcionamiento de un sistema históricamente determinado, se trata de leyes históricas, pero no de leyes de la historia. En este sentido señala Fernández Liria que “si bien es posible encontrar *leyes en la historia* no hay ni puede haber leyes *de* la historia. Es posible, en definitiva, investigar la ley fundamental de una determinada sociedad histórica, pero no tendremos aquí una ley de la historia, sino una ley de esa sociedad”⁴⁶⁵.

Frente a la extendida consideración de que la pretensión de Marx era elaborar una teoría general de la historia a partir de la cual se pudiera predecir el inexorable

⁴⁶² D. Riedel, *Grenzen der dialektischen Darstellungsform*, op. cit., p. 36

⁴⁶³ Ibid.

⁴⁶⁴ MEW 19, p. 384

⁴⁶⁵ C. Fernández Liria, *El materialismo*, op. cit., p. 135

colapso del modo de producción capitalista, es preciso poner de manifiesto que el objetivo de su crítica de la economía política es muy distinto. Marx trabajaba de manera “totalmente colosal” en su crítica⁴⁶⁶, para poder difundir a tiempo, antes de que llegara la gran crisis del sistema que ya se empezaba a sentir, que la *economía de mercado* implica necesariamente la *economía capitalista*, por lo que sólo se puede eliminar el capital si se elimina el mercado. Transmitir esta idea resultaba de una importancia fundamental para Marx, porque la mayor parte de los autores socialistas – el más influyente de los cuales en aquellos momentos era Proudhon –, así como de los trabajadores, pensaban que era posible eliminar los problemas que genera el modo de producción capitalista sin eliminar también la economía mercantil. De Proudhon, cuyas teorías constituyeron la base del pensamiento socialdemócrata e intervencionista, dice Marx que “quería dejar permanecer la producción privada, *pero organizar* el intercambio privado de productos, que quiere la *mercancía*, pero no quiere el *dinero*”⁴⁶⁷. La crítica a este tipo de planteamientos la consideraba Marx de primera importancia, porque en el caso de que una revolución proletaria tomase el poder en el contexto de las convulsiones originadas por una crisis severa del sistema, si estaba guiada por las ideas socialistas dominantes se limitaría a introducir determinadas reformas, pero mantendría la economía de mercado. Y lo que tenía que difundir la teoría científicamente fundada de *El Capital* era el conocimiento de que capitalismo y mercado son dos caras de una misma moneda, por lo que la única solución para los trabajadores es la completa abolición del sistema y el establecimiento de un modo de producción planificado colectivamente.

Ciertamente, Marx creía que la revolución debía estar guiada por el conocimiento científico de las relaciones sociales que debían ser transformadas a través de la acción revolucionaria, que el movimiento revolucionario puramente espontáneo estaba condenado a fracasar. Ahora bien, esto no significa en absoluto que la investigación teórica de Marx estuviese subordinada a intereses externos. Como tal investigación teórica, tiene que legitimarse sólo a partir de sí misma. En las *Teorías sobre el plusvalor* subraya que el ideal que debe regir toda investigación ha de ser la “imparcialidad científica”⁴⁶⁸, y en referencia a Malthus dice que “a un hombre que no busque la ciencia a partir de sí misma (por muy errónea que pueda ser), sino que busque

⁴⁶⁶ Carta a Engels del 18/12/1857, MEW 29, p. 232

⁴⁶⁷ Carta a Weydemeyer del 1/2/1859, MEW 29, p. 573

⁴⁶⁸ *Theorien über den Mehrwert*, MEW 26.2, p. 119

acomodarla desde fuera, a un punto de vista tomado de *intereses externos y ajenos* a ella, lo llamo «infame»⁴⁶⁹. *El Capital* es una obra con una intención exclusivamente teórica cuyo objetivo es “desvelar la ley económica de movimiento de la sociedad moderna”. En el Prólogo a *El Capital* insiste repetidamente en que los principios que deben guiar toda ciencia tienen que ser la “investigación sin provecho propio”, la “investigación científica imparcial”, “el mantenimiento consecuente de un punto de vista puramente teórico”⁴⁷⁰. Y en este sentido, en la *Contribución a la crítica de la economía política* alaba a Ricardo porque “analiza la economía burguesa, que en la profundidad tiene un aspecto totalmente distinto a como aparece en la superficie, con tal agudeza teórica que Lord Brouham pudo decir de él: «Mr. Ricardo seemed as if he had dropped from another planet»”⁴⁷¹.

La investigación objetiva e imparcial de las relaciones económicas capitalistas es el objetivo de la obra teórica de Marx, y no descubrir una supuesta ley de la historia que determine el hundimiento del sistema capitalista y su sustitución por una forma de sociedad comunista. Esto no significa, por otra parte, que en su obra no se encuentren algunas afirmaciones sobre la evolución histórica del capitalismo. Pero lo que habrá que hacer es considerar el contexto en el que se encuentran y el sentido de las mismas, en lugar imputarle directamente a Marx a partir de ellas una teoría general de la historia que estaría a la base de la totalidad de su obra. Para ello hay que analizar la estructura de la argumentación marxiana en cada caso concreto, observar la relación en que se encuentran sus afirmaciones con el marco teórico en el que se presentan, y tomar en consideración el objetivo al que se dirige sistemáticamente la construcción teórica de Marx. A este respecto indica Martínez Marzosa que “puede constatar que las sucesivas variaciones del plan de la obra se mueven en el sentido de que lo designado como «ley económica del movimiento de la sociedad moderna» o «el modo de producción capitalista» sea cada vez con mayor claridad un singular directamente construido como tal, y no un caso concreto de un universal”⁴⁷².

Si observamos los planteamientos de Marx en su obra de madurez, prescindiendo de escritos polémicos u ocasionales y centrándonos en sus obras teóricas propiamente dichas, hay que constatar que también aquí se encuentran indicaciones

⁴⁶⁹ Ibid., p. 112

⁴⁷⁰ Cf. *Das Kapital*, MEW 23, p. 21, p. 22

⁴⁷¹ *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, p. 46

⁴⁷² F. Martínez Marzosa, *La filosofía de “El Capital” de Marx*, op. cit., p. 25-26.

sobre el desarrollo futuro del sistema e incluso afirmaciones evidentemente deterministas, a las cuales subyace inevitablemente una determinada concepción general del curso de la historia. Las más conocidas en este sentido son algunas afirmaciones del Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, que ya hemos tratado suficientemente con anterioridad, así como determinados pasajes de *La llamada acumulación originaria*, al final del libro I de *El Capital*. Aquí realiza Marx algunas declaraciones similares a las ya realizadas en el mencionado Prólogo, afirma que llegado un punto las formas de desarrollo se convierten en trabas para el modo de producción, lo que provocará el inevitable hundimiento del sistema⁴⁷³. Aparece aquí además una frase para referirse a dicho proceso en la que resuena la concepción de los *Manuscritos económico-filosóficos*, y a la que se remiten repetidamente las lecturas que interpretan el conjunto de la obra marxiana a partir de los escritos de juventud⁴⁷⁴: Marx se refiere aquí a la expropiación de la propiedad privada por parte de la clase trabajadora como la “negación de la negación”⁴⁷⁵. Pero mientras esta expresión aparecía en los *Manuscritos* de 1844 en un contexto teórico determinado del que extraía su sentido y su función, ahora se presenta como una mera expresión aforística *teóricamente aislada*, sin *contexto* alguno que la dote de *sentido*. Como ya se ha puesto de manifiesto reiteradamente, Marx abandona definitivamente la concepción de la historia de sus textos de juventud, y en la nueva concepción que se presenta en su obra de madurez no tiene cabida un planteamiento semejante.

Estos pasajes mencionados y otros similares han sido denominados por M. Heinrich como partes “declamatorias” de los escritos de Marx: se trata de pasajes en donde Marx no argumenta, sino que realiza afirmaciones extremadamente generales que ni se derivan de su investigación, ni tampoco fundamentan dicha investigación en

⁴⁷³ Cf. *Das Kapital*, MEW 23, p. 791

⁴⁷⁴ Véase por ejemplo W. Schmied-Kowarzik, *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie*, op. cit., p. 177 y ss. o L. Kolakowski, *Las principales corrientes del marxismo I. Los fundadores*, op. cit., p. 283 y ss., donde se concluye a partir de estos pasajes la persistencia de una concepción dialéctica de la historia en la obra de madurez de Marx que continúa la que aparece esbozada en los *Manuscritos económico-filosóficos*.

⁴⁷⁵ *Das Kapital*, MEW 23, p. 791. No sólo la línea interpretativa aludida en la nota anterior, sino también el marxismo-leninismo ha encontrado en esta fórmula una confirmación de su interpretación mecanicista de la dialéctica que rige la historia. Ya se ha señalado en el apartado 2.3 que Engels estableció la “negación de la negación” como una de las tres leyes fundamentales de la dialéctica materialista, y se ha indicado también allí la génesis del marxismo ideológico a partir de la interpretación engelsiana. Se puede ver ya en Lenin el desarrollo de esta forma de interpretación (cf. *Fuentes y partes integrantes del marxismo*, op. cit., p. 134 y ss.). Tras citar estos pasajes de *El Capital* a los que nos estamos refiriendo concluye Lenin: “Tal es el proceso histórico, y si resulta al mismo tiempo dialéctico, no es ya culpa de Marx” (ibid., p. 136).

ningún sentido. Por lo tanto, se puede decir que estas afirmaciones no son constitutivas del análisis teórico de Marx, por lo que no se pueden sacar de ellas conclusiones respecto de dicho análisis⁴⁷⁶.

La cuestión es más compleja cuando ciertas afirmaciones deterministas sobre la evolución futura del sistema se presentan en determinados lugares constitutivos de la exposición teórica. No parece posible dar una respuesta concluyente a esta cuestión, pero lo que sí puede hacerse es señalar una tendencia en la evolución del pensamiento de Marx: en ocasiones aparecen algunas de dichas afirmaciones en el contexto de la investigación de un determinado fenómeno, como conclusión que parece desprenderse de la explicación del mismo; y puede observarse que, cuando posteriormente este mismo fenómeno es sometido por Marx a una nueva investigación y encuentra una explicación más precisa, desaparece la afirmación general sobre el desarrollo histórico que había acompañado a la explicación anterior.

Un caso claro de esta tendencia lo encontramos al comparar la explicación del fenómeno de la creciente tecnificación del proceso productivo tal como aparece primero en los *Grundrisse*⁴⁷⁷ y después en *El Capital*⁴⁷⁸. En el primer caso, Marx llega a la conclusión de la inevitable autodestrucción del sistema capitalista como consecuencia del desarrollo técnico del proceso de producción, pues la sustitución de mano de obra por maquinaria destruirá el fundamento del capital: el trabajo como medida del valor. “Tan pronto como el trabajo en su forma inmediata ha dejado de ser la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja y tiene que dejar de ser su medida y, por tanto, el valor de cambio deja de ser la medida del valor de uso ... Con ello colapsa la producción fundada en el valor de cambio”⁴⁷⁹. Estos planteamientos, que en los *Grundrisse* conducen a la conclusión del derrumbamiento inevitable del modo de producción capitalista, cuando aparecen después en *El Capital* adquieren una dimensión distinta: aquí se trata de un *mecanismo estructural* del funcionamiento del sistema capitalista, que en lugar de llevar a su destrucción, lo que hace es aumentar aún más el poder del capital. “La separación entre las potencias intelectuales del proceso de

⁴⁷⁶ Cf. M. Heinrich, *Geschichtsphilosophie bei Marx*, en: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge* 1996. *Geschichte und materialistische Geschichtstheorie bei Marx*, Hamburg, 1996, p. 67. Este autor establece aquí una caracterización precisa de lo que se puede entender por “filosofía de la historia” y pone de manifiesto las principales diferencias que hay entre una concepción de este tipo y la concepción de la historia de Marx.

⁴⁷⁷ Cf. *Grundrisse*, MEW 42, p. 590 y ss.

⁴⁷⁸ Cf. *Das Kapital*, MEW 23, p. 391 y ss.

⁴⁷⁹ *Grundrisse*, MEW 42, p. 601

producción y el trabajo manual” que se produce con la creciente introducción de maquinaria, supone “la transformación de las mismas en poderes del capital sobre el trabajo”⁴⁸⁰. Así pues, no es posible determinar sobre la base de este análisis cuál puede ser el grado de efectividad del proceso y, por tanto, tampoco es posible extraer ninguna conclusión sobre la evolución futura del sistema.

Se comprueba así que mientras la constatación del hecho de la reducción del tiempo de trabajo al mínimo, siendo el tiempo de trabajo la medida del valor, le había llevado a Marx en los *Grundrisse* a la conclusión de la ineludible autodestrucción del sistema capitalista, en *El Capital* este hecho resulta explicado a partir de la determinación más precisa de las categorías que aquí tiene lugar, lo que permite poner de manifiesto que lo que les importa a los capitalistas es el plusvalor de la mercancía, no la magnitud del valor.

De aquí se puede extraer como conclusión que la concepción general del curso histórico, con la consiguiente afirmación de la inexorable destrucción del sistema, descansa sobre una explicación insuficiente del funcionamiento del modo de producción capitalista, y desaparece tan pronto como se encuentra una explicación adecuada del fenómeno en cuestión. Por lo tanto, esto parece indicar que Marx no pretendía, a diferencia de muchos de sus intérpretes, permanecer apegado a una concepción general de la evolución histórica, sino que ésta simplemente cumple la función de llenar los huecos que deja una teoría todavía insuficientemente desarrollada en determinados aspectos.

La tradición marxista ha querido encontrar también un fundamento para la existencia de una concepción determinista de la historia en el pensamiento de Marx en las consideraciones sobre las *crisis* que aparecen esbozadas en el libro III de *El Capital*⁴⁸¹. Estos planteamientos sobre las crisis se han puesto en conexión con la “ley de la caída tendencial de la tasa de beneficio”⁴⁸², la cual se ha considerado generalmente como el fundamento de la concepción marxiana de las crisis del sistema capitalista. Según esta ley, la producción capitalista conlleva la tendencia a la disminución

⁴⁸⁰ *Das Kapital*, MEW 23, p. 446

⁴⁸¹ Cf. *Das Kapital III*, MEW 25, p. 251 y ss.

⁴⁸² Cf. *ibid.*, p. 221 y ss. Marx afirma aquí que el “paulatino incremento del capital constante en relación con el capital variable ha de tener como resultado necesariamente una *caída gradual en la tasa general de beneficio*, si se mantienen constantes la tasa del plusvalor o el grado de explotación del trabajo por el capital” (p. 222), y sostiene que la caída de la tasa general de beneficio “surge de la naturaleza misma del desarrollo del proceso de producción capitalista” (p. 231).

progresiva de la tasa general de beneficio, lo que muchos intérpretes han considerado como la causa de la constante reducción en la acumulación de capital, lo que dará lugar a crisis cada vez más intensas en el sistema que acabarán teniendo como resultado el colapso definitivo del mismo. Esta interpretación del libro III de *El Capital* que ha dominado en el marxismo tradicional es expresada con toda claridad por Kolakowski: “El análisis de Marx de la tasa decreciente de beneficio y de las crisis económicas muestra que la necesidad de maximizar la tasa de beneficio anula su propio fin, aumentando la cantidad de capital constante y haciendo disminuir constantemente la tasa de beneficio. La misma necesidad de incrementar la plusvalía en términos absolutos conduce a las crisis y al colapso del capital”⁴⁸³.

Ciertamente este tipo de interpretaciones pueden remitirse a determinadas declaraciones que Marx realiza en esta parte de *El Capital* que apuntan al fin del modo de producción capitalista, pero lo que no se encuentra aquí en ningún caso es una articulación coherente entre dichas afirmaciones y el análisis realizado, y menos aún una fundamentación teórica de lo que en ocasiones se denomina la “ley del colapso” del capitalismo, de la que Marx no habla en ningún momento. Si en lugar de tomar las afirmaciones aisladas que aquí aparecen por una teoría sistematizada y completa, se observan los análisis que realiza aquí Marx – fragmentarios e inconclusos, por otra parte – y su relación con dichas afirmaciones, se comprueba que éstas no se derivan ni están fundamentadas en aquéllos.

Por lo que se refiere a la ley de la caída tendencial de la tasa de beneficio, Marx señala las distintas “causas contrarrestantes” de esta “ley”⁴⁸⁴, y a partir de su análisis no es posible demostrar de modo concluyente una dirección determinada en el desarrollo del sistema. Y por otro lado, Marx no demuestra tampoco la existencia de una conexión interna y necesaria de esta ley con las crisis del sistema capitalista, y menos aún con el colapso inexorable del mismo.

Por lo que respecta a sus consideraciones sobre las crisis, Marx pone de manifiesto ciertamente que el propio modo de funcionamiento del sistema capitalista va necesariamente acompañado de crisis, que éstas son consustanciales al modo de producción capitalista. Pero no concluye de aquí tampoco en ningún momento el advenimiento de una crisis final con la que se derrumbe definitivamente el capitalismo.

⁴⁸³ L. Kolakowski, *Las principales corrientes del marxismo I. Los fundadores*, op. cit., p. 323

⁴⁸⁴ Cf. *ibid.*, p. 242 y ss.

De hecho, lo que Marx afirma en distintos lugares es que las crisis son la forma destructiva a través de la cual el sistema capitalista *restituye el equilibrio* perdido:

“Estas diversas influencias se presentan ya sea de manera más bien yuxtapuesta en el espacio, ya sea de manera más bien sucesiva en el tiempo; el conflicto entre las fuerzas contrapuestas se desahoga periódicamente en las crisis. Las crisis siempre son sólo (*Die Krisen sind immer nur*) soluciones violentas momentáneas de las contradicciones existentes, erupciones violentas que restablecen por el momento el equilibrio alterado”⁴⁸⁵

En otros lugares del libro III de *El Capital* vuelve Marx a insistir sobre esto. Por ejemplo, en el análisis de la rotación del capital comercial, señala que la autonomización del capital comercial respecto del capital industrial empuja el proceso de reproducción “más allá de sus límites”, lo que implica que la “dependencia interna y la autonomía externa impulsan el proceso hasta un punto en el que se restablece de manera violenta, mediante una crisis, la conexión interna”⁴⁸⁶.

En esta cuestión es importante constatar que incluso H. Grossmann, que puede ser considerado el mayor defensor de la existencia de una “ley del derrumbe” del modo de producción capitalista, tiene que reconocer que Marx no lleva a cabo en ningún lugar una exposición sistemática de esa “ley”. En efecto, mientras este autor afirma, por un lado, que el objetivo fundamental de su obra es mostrar, a partir de la teoría de Marx, el modo en que “el proceso de reproducción capitalista – debido a causas que surgen del mismo ciclo económico –, se mueve necesariamente en movimientos cíclicos ascendentes y descendentes, que se repiten periódicamente, y que conducen finalmente al derrumbe del sistema capitalista”⁴⁸⁷, reconoce, por otro lado, que “Marx no expuso la ley del derrumbe de un modo orgánico con el resto de su teoría”⁴⁸⁸.

Es cierto que Marx, en su análisis de las crisis del modo de producción capitalista, habla en distintos lugares de las “barreras” y de las “limitaciones” con las que choca necesariamente el funcionamiento del sistema, pero se trata de limitaciones

⁴⁸⁵ *Das Kapital III*, MEW 25, p. 259. Más adelante describe Marx cómo el estancamiento de la producción prepara en realidad la subsiguiente ampliación de ésta, a lo que añade: “Y así se recorrería nuevamente el círculo (*Zirkel*). Una parte del capital que estaba desvalorizada por paralización funcional, volvería a recuperar su antiguo valor. Por lo demás, volvería a realizarse otra vez el mismo círculo vicioso (*fehlerhafte Kreislauf*) con condiciones de producción ampliadas, con un mercado más extendido y con una fuerza productiva aumentada” (ibid., p. 265).

⁴⁸⁶ Ibid., p. 316

⁴⁸⁷ H. Grossmann, *La ley de la acumulación y del derrumbe del sistema capitalista*, México, Siglo XXI, 1979, p. 55

⁴⁸⁸ Ibid., p. 54

estructurales, no de un límite histórico del capitalismo⁴⁸⁹. A este respecto señala Heinrich que “esta «barrera» del desarrollo de las fuerzas productivas no se introduce con la evolución del sistema capitalista, sino que está siempre ya presente. De ahí que no se pueda interpretar como un indicio de una «debilidad de la edad» del capitalismo. No se puede fundamentar en ningún caso una «teoría del colapso» con el manuscrito marxiano del libro tercero de *El Capital*”⁴⁹⁰, de lo que este autor concluye que “frente a la idea de una crisis que haga colapsar el sistema, hay que constatar que las crisis son *soluciones*, aunque violentas, de contradicciones: precisamente lo destructivo de las crisis es un momento productivo para el desarrollo capitalista”⁴⁹¹.

El análisis de Marx muestra, en efecto, el carácter estructural de las crisis del sistema capitalista, pero no concluye de aquí que lleven inevitablemente a su colapso. La función de las crisis en el capitalismo es la de restablecer de manera automática el equilibrio perdido, asentando las bases para un ulterior desarrollo de la producción. Por muy violento y destructivo que resulte dicho ajuste para las personas que forman parte del sistema, constituye para éste un momento constructivo, desempeña el papel de normalizar el sistema a través de la conmoción del mismo. En relación a esta cuestión indica Fernández Liria que cuando Marx constata a este nivel de su análisis la existencia de contradicciones en el funcionamiento del sistema, “lejos de ser el motor de un ciclo histórico entre dos modos de producción, lo que encontramos ahí, mucho más modestamente, es la explicación física del carácter necesariamente cíclico del modo de producción capitalista, es decir, el trasfondo estructural de las crisis cíclicas del capital ... que lejos de anunciar su necesaria superación, formaba parte de los dispositivos propios de su permanencia”⁴⁹².

⁴⁸⁹ No faltan desde luego interpretaciones que vinculan estos planteamientos de Marx con su supuesta concepción dialéctica de la historia, de lo que concluyen que aquí se expresa el tránsito “dialéctico” a una nueva sociedad histórica. Así, por ejemplo, G. della Volpe, tras citar diversos pasajes de esta parte del libro III de *El Capital* en los que Marx se refiere a estos “límites” del capitalismo, se pregunta retóricamente: “¿Pero no es ésta ya la enunciación de la necesidad dialéctica del tránsito histórico, real, de la sociedad capitalista de productores a una (futura) *opuesta* sociedad socialista de productores?”. Y contesta: “De un tránsito que es, en efecto, un desarrollo real, en el cual la segunda sociedad *conserva y potencia*, del capitalismo, la producción social a través de la *negación de su negativo* contradictorio constituido por las relaciones privadas de producción capitalistas” (*Critica dell’ideologia contemporanea. Saggi di teoria dialettica*, op. cit., p. 28). Como puede verse en estas consideraciones, lo que hace este autor es doblar la lectura de estos planteamientos del libro III de *El Capital* con las afirmaciones sobre el desarrollo histórico del sistema capitalista contenidas al final del libro I. Pero Marx no alude aquí a ello en ningún momento, ni hay ninguna base teórica en estos textos que permita establecer tal relación.

⁴⁹⁰ M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 360

⁴⁹¹ Ibid., p. 369.

⁴⁹² C. Fernández Liria, *El materialismo*, op. cit., p. 138-139

Así pues, frente a la interpretación del marxismo tradicional de las crisis del modo de producción capitalista como el mecanismo que llevará a la inexorable destrucción del sistema, lo que se desprende del análisis de Marx es más bien que se trata de un mecanismo de conservación de éste. Marx no ve ciertamente el sistema capitalista como una forma eterna de la producción social, tal y como hace la economía burguesa, sino que considera que el capitalismo es un modo de producción histórico y, por tanto, transitorio, que como todos los anteriores modos de producción surgidos en la historia acabará llegando a su fin. Pero no será la crisis económica lo que hará que se derrumbe el sistema, ni ninguna supuesta ley que esté determinando su destino histórico, sino la voluntad y la acción de las personas sometidas a su potencial destructivo.

3. LAS CATEGORÍAS FUNDAMENTALES DE LA CRÍTICA DE LA POLÍTICA EN SU ARTICULACIÓN METODOLÓGICA

El primer borrador de *El Capital*, cuya primera edición apareció en 1867, fue elaborado por Marx diez años antes. Estos manuscritos, a los que los editores dieron el título de *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf)*¹, constituyeron la base para todas las posteriores versiones de la crítica de la economía política. La primera versión publicada de la misma aparece en 1959 con el título *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. Su contenido fue reelaborado de nuevo por completo en la primera edición de *El Capital*. En la segunda edición, que se publicó en 1872, el texto sufrió también importantes modificaciones respecto a la edición anterior.

Lo que se constata al comparar las sucesivas reelaboraciones de la crítica de la economía política que va llevando a cabo Marx es que determinadas partes de la exposición se van simplificando progresivamente, y que se eliminan asimismo ciertos desarrollos teóricos que hacían que la exposición resultase demasiado compleja, de modo que la articulación metodológica se va haciendo cada vez menos visible. Esta constatación, por otra parte, no hace más que confirmar las declaraciones explícitas de Marx a este respecto. En efecto, Marx expresó en diversas ocasiones su esfuerzo por “popularizar” su obra, especialmente en lo que se refiere las partes más abstractas de la misma. Así, por ejemplo, en el Prólogo a la primera edición de *El Capital* afirma que ha “popularizado todo lo posible” determinadas partes del análisis del valor². Y cuando trabajaba en la continuación de la *Contribución a la crítica de la economía política*, le dice a Engels que dicha continuación será “mucho más popular y el método estará mucho más oculto (*es wird indes viel populärer und die Methode viel mehr versteckt*) que en la parte I”³. Como sabemos, dicha continuación de la *Contribución* se acabó convirtiendo en *El Capital*, en el cual Marx comenzó otra vez desde el principio y reformuló nuevamente el contenido de la *Contribución*: “He considerado necesario empezar de nuevo *ab ovo* en el primer libro, esto es, resumir en *un* capítulo sobre la

¹ Estos manuscritos fueron publicados por primera vez en Moscú entre 1939 y 1941, edición que se reimprimió nuevamente en Berlín en 1953. Posteriormente fueron editados en MEGA II.1.1-1.2 y en MEW 42, por la que citamos aquí.

² Cf. *Das Kapital*, MEW 23, p. 11

³ Carta del 9/12/1861, MEW 30, p. 207

mercancía y el dinero el escrito que me publicó Duncker”⁴.

Las declaraciones de Marx contenidas en las cartas sobre la recepción de la primera edición de *El Capital* ponen de manifiesto que considera que su exposición no se ha entendido correctamente. Además, como puede constatarse por los comentarios del Epílogo a la segunda edición, tiene que defenderse de la acusación de hegelianismo que lanza contra él la crítica. Esto hizo que se distanciase de Hegel en el mencionado Epílogo y especificase que su método dialéctico era distinto del hegeliano, y que era, de hecho, su “contrario directo”. Por otro lado, esto también llevó probablemente a que Marx suprimiese en el texto de la segunda edición referencias explícitas a los tránsitos dialécticos. Así, por ejemplo, frases como “el progreso de la exposición llevará después por medio de su propia dialéctica a esas formas más concretas”⁵ son eliminadas en el texto de la segunda edición sin comentario alguno al respecto⁶.

Puesto que en ocasiones se suprimen este tipo de referencias sin que se presente a su vez ninguna modificación en el desarrollo teórico, es preciso concluir que dichas supresiones no pueden entenderse como un cambio en la estructura de la argumentación, sino que se trata simplemente de la omisión de referencias metodológicas que Marx no consideraba necesarias para la comprensión del contenido. Ahora bien, si de lo que se trata es de reconstruir el método marxiano de crítica de la economía política, es necesario tener en cuenta las referencias y los desarrollos teóricos, tanto de versiones anteriores publicadas como de los manuscritos, que no aparecen ya en la última edición de *El Capital*, y que pueden ayudar a la comprensión de la articulación metodológica de la obra.

Algunos autores consideran que no sólo *El Capital*, sino también la *Contribución* es una versión simplificada de los *Grundrisse* y de los manuscritos preparatorios de la *Contribución*. Según estos intérpretes, sólo se puede comprender el método marxiano de crítica de la economía política a partir de los *Grundrisse* y del *Urtext*⁷. Esto ha dado lugar a que la interpretación de estos autores se desplace desde las obras publicadas hacia los manuscritos. Sólo aquí se presentaría la exposición teórica en

⁴ Carta a Kugelmann del 13/10/1866, MEW 31, p. 534

⁵ *Das Kapital* (erste Auflage), MEGA II.5, p. 457

⁶ Esto también puede deberse al intento de Marx de popularizar su exposición, como se puede ver claramente en otros lugares: por ejemplo, en la sustitución en determinados pasajes del concepto hegeliano “determinidad formal” (*Formbestimmtheit*) que aparece en la primera edición por la expresión popularizante de “lenguaje de las mercancías” que utiliza en su lugar en la segunda edición. Cf. *Das Kapital*, MEW 23, p. 66 y ss.

⁷ Sobre estos manuscritos, véase la sección anterior, apartado 2.5.2

toda la complejidad necesaria para poder entender la estructura metodológica de la crítica de la economía política. En este sentido, Backhaus se ha esforzado por poner al descubierto tras el “estrato exotérico” de *El Capital*, el “estrato esotérico más profundo” de los *Grundrisse*⁸. Según este autor, sólo con la ayuda de los *Grundrisse* se puede comprender adecuadamente *El Capital* e impugnar de manera concluyente la interpretación errónea de Engels y del marxismo ortodoxo de que en *El Capital* se presenta la exposición de la formación histórica del modo de producción capitalista a partir de sociedades precapitalistas de producción mercantil simple. También Reichelt ha sostenido esta línea de interpretación; afirma a este respecto que “hay que atenerse a los escritos más tempranos, concretamente a los *Grundrisse* y al *Urtext*, si se quiere llegar a saber algo del método, y leer a partir de esta base los textos publicados, para aclarar lo que ha sido ocultado en ellos”⁹.

Por mi parte, aunque considero que dichos manuscritos suministran un material de inestimable importancia para la comprensión del método de la crítica de la economía política, no me parece adecuado considerarlos la piedra angular. En primer lugar, porque a lo largo de estos años ha habido modificaciones en la concepción metodológica de Marx, las cuales se pierden de vista al centrarse fundamentalmente en los manuscritos. En segundo lugar, considero que un criterio fundamental a la hora de analizar el pensamiento de Marx debe ser atenerse a su voluntad de publicación. Y la que Marx consideró como su obra definitiva, en la cual incluso integró, reelaborándolos, los planteamientos que ya había desarrollado en sus obras publicadas anteriormente, fue *El Capital*, concretamente el libro I. Es ésta la obra que Marx consideró como su verdadero legado intelectual y es, por tanto, esta obra la que debe ser considerada como la piedra angular en cualquier estudio del pensamiento de Marx, aunque lo que dicho estudio pretenda sea reconstruir el método marxiano de crítica de la economía política.

En cuanto a libros II y III de *El Capital*, con lo que acabamos de señalar queda claro asimismo que a nuestro juicio ocupan una posición ancilar respecto al libro I. En principio, en la medida en que se trata de textos de Marx no acabados y no preparados para su publicación, son escritos del mismo rango que el resto de los manuscritos de crítica de la economía política. Ahora bien, aquí se presenta el problema de que los libros II y III son el resultado de una labor de edición de Engels que no se limitó

⁸ H.-G. Backhaus, *Dialektik der Wertform*, op. cit., p. 134

⁹ H. Reichelt, *Warum hat Marx seine dialektische Methode versteckt*, op. cit., p. 74

simplemente a publicar los manuscritos de Marx para dichos libros. Se trata de unos textos que Engels eligió según su criterio, que ordenó como le pareció conveniente, y que completó y reelaboró en un abnegado esfuerzo para conformar una obra acabada de lo que en muchos casos no eran más que esbozos y desarrollos teóricos inconclusos¹⁰. De la mayor parte de estas decisiones y reelaboraciones Engels no dejó constancia en el texto editado por él. De modo que a partir de estos libros, tal y como se han difundido universalmente a partir de la edición de Engels, que es la que se sigue utilizando predominantemente en la actualidad, no es posible saber exactamente qué corresponde a Marx y qué son añadidos y correcciones de Engels.

Por otra parte, aun remitiéndose directamente a los manuscritos marxianos de los libros II y III, subsiste el problema de que no tenemos una obra acabada publicada por Marx con la que poder compararlos y saber la forma definitiva que hubiera dado a la exposición de dichos planteamientos. Mientras que en el caso de los *Grundrisse*, del *Urtext*, y de otros manuscritos cuyo contenido fue reelaborado en el libro I de *El Capital*, tenemos la obra acabada para comparar la exposición en uno y otro lugar y ver lo que simplemente Marx no ha recogido explícitamente, y que puede servir para aclarar el desarrollo teórico de *El Capital* si la exposición, por lo demás, mantiene una estructura similar en ambos textos.

Por lo que respecta a las *Teorías sobre el plusvalor*, frecuentemente consideradas como el libro IV de *El Capital*¹¹, hay que señalar que su contenido no se corresponde con el libro proyectado por Marx. Este texto es el resultado de la edición que llevó a cabo Kautsky de los manuscritos marxianos en los que se discutían las principales concepciones sobre el plusvalor en la historia de la economía política¹². Marx tenía proyectado escribir un último libro de *El Capital*, que cerrase el conjunto de

¹⁰ El libro segundo fue publicado por Engels en 1885, dos años después de la muerte de Marx. El libro tercero no sería publicado hasta nueve años después, en 1894. Esto da una idea de la ingente tarea que tuvo que llevar a cabo Engels para darle forma definitiva a los manuscritos fragmentarios de Marx. Los manuscritos en su forma original del libro II se publicaron por primera vez en 1988 (MEGA II.4.1) y los del libro III en 1994 (MEGA II.4.2).

¹¹ De hecho, en la edición MEW (26.1-26.3) aparecen con el subtítulo “Libro cuarto de *El Capital*”. No así en la edición de Kautsky, que llevó a cabo la primera publicación de estos manuscritos entre los años 1905 y 1910. Sobre las diferencias entre ambas ediciones, cf. MEW 26.1, p. 14 y ss.

¹² Estos manuscritos formaban parte de un conjunto de manuscritos más amplio escritos por Marx entre 1861 y 1863, editados en MEGA (II.3.1-3.6) con el título *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskripte 1861-1863)*. Sobre el lugar y el papel de las *Teorías sobre plusvalor* dentro de estos manuscritos, véase E. Dussel, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los manuscritos del 61-63*, México, Siglo XXI, 1988, p. 109 y ss.

la obra, en el que se tratase la historia de la teoría económica¹³. Pero los manuscritos editados por Kautsky tratan la historia de una única categoría, el plusvalor, por lo que constituyen sólo una parte del libro que Marx había proyectado. Ahora bien, aunque el texto editado de las *Teorías sobre el plusvalor* no pueda darnos una idea de la arquitectura de la obra planeada por Marx, en él se encuentran reflexiones importantes para comprender el modo en que concebía la crítica de la economía política, puesto que aquí lleva a cabo una confrontación explícita y detallada con los principales teóricos burgueses. Asimismo, en referencia al modo de operar de estos teóricos, se encuentran aquí también consideraciones importantes de Marx sobre su propio método¹⁴.

Finalmente, por lo que respecta a la cuestión de los escritos relevantes para el objeto de nuestro estudio, es preciso hacer referencia aquí a un texto importante para comprender en toda su dimensión la teoría del valor, sobre todo por lo que se refiere al fundamento social de la misma. Se trata del manuscrito que Marx escribió para preparar la segunda edición del libro I de *El Capital*, en el que plasmó importantes reflexiones sobre la teoría del valor, muchas de las cuales no aparecieron recogidas después en el texto de la segunda edición¹⁵.

De las consideraciones realizadas hasta aquí se desprende que se hace necesario poner en juego todas las sucesivas versiones de la crítica de la economía política, así como los desarrollos de los manuscritos que no han quedado recogidos en las versiones publicadas, para poder llevar a cabo la investigación del método aplicado por Marx en su intento de sacar a la luz la ley que rige el movimiento económico de la sociedad moderna. Pero a nuestro entender, como ya ha quedado señalado, el texto que debe constituir la base de dicho estudio es *El Capital*¹⁶, mientras que la *Contribución* y los diversos manuscritos han de ser utilizados para aclarar o para completar la exposición

¹³ Cf. carta de Marx a Kugelmann del 13/10/1866, MEW 31, p. 534; también hay referencias a ello en la carta a Meyer del 30/4/1867, MEW 31, p. 543.

¹⁴ E. Dussel indica en relación a este aspecto de las *Teorías sobre el plusvalor*: “En realidad, Marx interrumpió su discurso anterior para realizar una tarea teórica bien precisa: *confrontar* sus hallazgos realizados hasta marzo de 1862, las categorías ya construidas (esencialmente la de plusvalor), *críticamente* con las estructuras categoriales de los economistas burgueses anteriores más importantes. Era una confrontación genética entre *paradigmas*: el de las estructuras categoriales nacientes y crecientes de Marx mismo, con las de los clásicos u otros, de la economía vigente. No era sólo un «arreglar cuentas», era algo anterior. Era en realidad una «crítica»” (*Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los manuscritos del 61-63*, op. cit, p. 111).

¹⁵ Este manuscrito se publicó por primera vez en 1988 en MEGA (II.6) con el título *Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des “Kapitals”*.

¹⁶ Cuando en lo sucesivo hablemos de *El Capital*, sin más especificaciones, ha de sobreentenderse que nos referimos al libro I.

de *El Capital* en los puntos en que ésta sea menos precisa o esté menos desarrollada.

Con esto queda dicho que en el estudio que vamos a desarrollar de las categorías fundamentales de la crítica marxiana de la economía política nos distanciamos igualmente de las interpretaciones que consideran que los textos de los que hay que partir son los manuscritos, y de las interpretaciones que parten de que se debe tomar en consideración exclusivamente *El Capital* y hay que desechar los manuscritos, e incluso la *Contribución*, como ha sostenido sobre todo el marxismo analítico, para el que esos textos resultan notoriamente incómodos, así como el marxismo-leninismo, donde ha dominado la idea dogmática de un Marx que avanza progresivamente hacia una cumbre de perfección. Pero esto no significa que vayamos a hacer un estudio comparativo de las distintas exposiciones de Marx, como es el caso, por ejemplo, de la investigación de Göhler. Este autor sostiene que “para la fundamentación de teoría económica de Marx no hay «la» dialéctica, sino distintas acuñaciones del desarrollo dialéctico en los *Grundrisse*, en la *Contribución*, y en las versiones de *El Capital*”¹⁷. A partir de esta consideración, Göhler lleva a cabo un estudio en el que analiza y compara la exposición de Marx en la *Contribución* y en *El Capital*, estableciendo las diferencias fundamentales que existen entre ellas. La conclusión a la que llega este autor en su investigación es que en las modificaciones que se han producido en el método de exposición de Marx desde la *Contribución* hasta la segunda edición de *El Capital*, la dialéctica va experimentando una progresiva reducción¹⁸. Esta conclusión, establecida a este nivel de generalidad, resulta ciertamente muy discutible y, de hecho, va contra la autocomprensión explícita de Marx, que indica en el Prólogo a la primera edición de *El Capital* que en la forma de valor “la dialéctica es mucho más precisa” que en la *Contribución*¹⁹.

Lo que tiene lugar en las distintas versiones de la exposición de Marx es un proceso complejo en el que determinadas partes se simplifican y otras se desarrollan con más precisión, de modo que no resulta posible establecer una tendencia unívoca al respecto. En cualquier caso, nuestro propósito no es, como hemos indicado, realizar un

¹⁷ G. Göhler, *Die Reduktion der Dialektik durch Marx*, op. cit., p. 23

¹⁸ Pero este autor insiste en que “la dialéctica reducida no es compatible con los standards de la teoría analítica de la ciencia”, y que “la caracterización del desarrollo dialéctico como reconstrucción genética no debe llevar a reducir la dialéctica de *El Capital* a los esquemas de explicación científicos presentes en las ciencias sociales ... los cuales no dicen nada sobre el desarrollo dialéctico como sucesión dirigida y que pretende la necesidad de las determinaciones, que es de lo que resulta el contexto de fundamentación específico” (ibid., p. 155).

¹⁹ *Das Kapital* (erste Auflage), MEGA II.5, p. 12

estudio comparativo de las distintas exposiciones de Marx. Nos vamos a centrar en la exposición de *El Capital*, y concretamente en la última versión de la misma²⁰, y utilizaremos las exposiciones anteriores para aclarar y explicitar el desarrollo teórico en aquellos puntos en los que nos parezca necesario.

²⁰ El texto de referencia va a ser el de la cuarta edición alemana editado en MEW 23. Esta edición, a cargo de Engels, al igual que la tercera, corresponde básicamente a la segunda edición alemana, a la que Engels añadió las modificaciones que Marx dejó anotadas en su ejemplar de mano en vista a una futura nueva edición (cf. los prólogos de Engels a las ediciones tercera y cuarta, MEW 23, p. 33 y ss., p. 41 y ss. respectivamente, así como los comentarios en referencia a ello de Engels a Kautsky, MEW 38, p. 241). La mayoría de dichas modificaciones corresponden a adiciones y cambios que Marx llevó a cabo para la traducción francesa de *El Capital*. Los añadidos propios de Engels están señalados por él en el texto explícitamente como tales.

3.1. El problema de la abstracción de partida en la construcción teórica

En la primera sección de *El Capital*, que engloba los tres primeros capítulos (*La mercancía, El proceso del intercambio y El dinero o la circulación de mercancías*), se presentan las categorías fundamentales sin hacer referencia al capital en ningún momento. El capital aparece por primera vez en la segunda sección: *La transformación del dinero en capital*. Marx comienza la exposición, pues, con la relación de intercambio entre las mercancías, para pasar a continuación al proceso de intercambio, y después a la circulación simple, esto es, la circulación de mercancías y dinero, pero todavía sin capital²¹. En la interpretación de este “todavía” se juega la comprensión de la construcción metodológica de *El Capital* y del sentido de la deducción de las categorías.

En la historia de la recepción de la obra de Marx ha resultado enormemente influyente la interpretación de Engels de esta primera sección de *El Capital* como la exposición de una economía precapitalista de “producción mercantil simple”. Por lo tanto, un tipo de sociedad que ha existido históricamente, a partir de la cual se ha desarrollado la sociedad capitalista. En el Apéndice al libro III de *El Capital* sostiene Engels que la ley del valor tiene validez general

“durante todo el periodo de la producción mercantil simple, por tanto, hasta época en que ésta experimenta una modificación por el comienzo de la forma de producción capitalista ... Por consiguiente, la ley marxiana del valor tiene vigencia económica general durante un periodo que dura desde el comienzo del intercambio que transforma los productos en mercancías hasta el siglo XV de nuestra era”²²

Esta interpretación de Engels implica historizar las categorías económicas que se presentan en la primera sección de *El Capital*, y no sólo en el sentido de que resultan válidas para explicar otras sociedades históricas distintas de la sociedad capitalista, sino que Engels considera incluso que las categorías fundamentales de la teoría marxiana del

²¹ En el primer capítulo Marx desarrolla conceptualmente, a partir de la relación de intercambio, la *forma* de dinero, mientras que en el segundo capítulo, lo que lleva a cabo a partir del proceso de intercambio es la deducción conceptual del dinero. Abordaremos esta diferencia entre los dos niveles de la exposición en los apartados correspondientes.

²² *Ergänzung und Nachtrag zum III. Buche des “Kapital”*, MEW 25, p. 909

valor tienen su plena vigencia no en la sociedad moderna, sino en sociedades anteriores. Para referirse a estas formaciones sociales utiliza Engels el término de “producción mercantil simple” (*einfache Warenproduktion*).

Ahora bien, este término no es utilizado por Marx en ningún lugar. Marx habla, tanto en los manuscritos como en *El Capital*, de “circulación mercantil simple” (*einfache Warenzirkulation*) – o más brevemente de “circulación simple” (*einfache Zirkulation*) –, y a este término refiere Engels como análogo el de “producción mercantil simple”²³. El propósito de Marx es precisamente separar a este nivel de la exposición la esfera de la circulación de la esfera de la producción, lo cual resulta necesario para llevar a cabo la construcción conceptual del modo de producción capitalista, como veremos a continuación. Pero la circulación mercantil simple no puede entenderse sin el capital, si bien este concepto puede ser utilizado retrospectivamente para referirse a la circulación de mercancías en sociedades preburguesas. Sin embargo, como ha señalado Marx en la *Introducción* de 1857, aunque las formas económicas burguesas, al ser las más desarrolladas históricamente, pueden servir para explicar otros tipos de sociedades históricas, la diferencia siempre será esencial²⁴. Con la circulación simple se refiere Marx a la circulación de mercancías *en la sociedad capitalista*, y el objeto de su exposición a este nivel es tematizar exclusivamente las determinaciones formales del valor de cambio en el proceso de intercambio de las mercancías, sin tomar en consideración aún explícitamente la esfera de la producción²⁵.

Frente a esta *construcción lógica* de Marx, que pretende reproducir teóricamente una estructura constitutiva de la sociedad capitalista, Engels plantea una *construcción histórico-lógica*, en la que lleva a cabo la historización de la categoría de mercancía, y con ella de la ley del valor. Para ello distingue la producción capitalista de la “producción mercantil simple”, la cual habría durado según Engels hasta finales de la Edad Media. En estas sociedades precapitalistas los individuos habrían podido determinar el valor a partir del cómputo directo del tiempo de trabajo. Con la introducción del capital dicho cómputo ya no resultaría posible, por lo que ya no sería

²³ Marx utiliza en ocasiones el término “pequeña producción mercantil” (*kleine Warenproduktion*), pero con él se refiere a la producción manual y de los pequeños artesanos. Cf. *Das Kapital III*, MEW 25, p. 608 y ss.

²⁴ Cf. *Einleitung*, MEW 42, p. 40

²⁵ A este respecto señala H. Brentel que “ser valor no es una «propiedad» suprahistórica de los productos-mercancías en general, desde el intercambio comercial no desarrollado hasta el producto industrial, sino que en sentido estricto hay que comprenderlo sólo como valor-capital” (*Soziale Form und Ökonomisches Objekt*, op. cit., p. 266).

plenamente vigente la ley del valor²⁶.

Como ya se ha señalado en la sección anterior²⁷, el objeto de *El Capital* no es el desarrollo histórico de la producción de mercancías hasta el surgimiento del capitalismo, sino la investigación del sistema capitalista ya constituido. El hecho de que la exposición comience con la mercancía se debe, como Marx establece de manera inequívoca en la primera frase de *El Capital*, a que es en forma de una “inmensa acumulación de mercancías” como se presenta “la riqueza de las sociedades en las que impera el modo de producción capitalista”²⁸. Por otra parte, respecto a la plena vigencia de la ley del valor en sociedades preburguesas, tal y como afirma Engels, Marx dice claramente en *El Capital* que “la ley del valor se desarrolla libremente por primera vez precisamente sobre la base de la producción capitalista”²⁹. Lo que esto significa es que el valor de las mercancías está referido exclusivamente al trabajo abstracto, que es justamente la determinación económica formal del trabajo en el modo de producción capitalista. Además, Marx insiste repetidamente, como se pondrá de manifiesto más adelante, en que los agentes actúan sin ser conscientes de ello, sin saber lo que hacen, que todo ocurre “a sus espaldas”. La interpretación de Engels supone que los distintos agentes conocen los valores de sus productos y los de los demás, y en función de ello llevan a cabo sus intercambios. Marx había criticado el cómputo directo del valor por el tiempo de trabajo a los economistas clásicos, así como también a Proudhon y a los socialistas utópicos. En la medida en que Engels sostiene esta concepción del valor, cae igualmente bajo la crítica de Marx.

La exposición de *El Capital* comienza, pues, con una construcción conceptual en

²⁶ La interpretación de Engels ha sido sostenida por la mayor parte del marxismo ortodoxo. M. Rosental expresa esta comprensión con la mayor claridad, mezclando de manera indiscriminada los conceptos de “producción simple” y “circulación simple”: “Marx analiza primero la producción simple y circulación simple de mercancías, y muestra después que son un estadio preparatorio para el surgimiento del modo de producción capitalista. El dinero, explica Marx, es el último producto de la circulación mercantil y al mismo tiempo la primera forma de manifestación del capital. Sin el análisis de producción simple y circulación simple de mercancías no se puede entender tampoco la producción capitalista de mercancías. Aquella crea los presupuestos para ésta. Su conexión es el tránsito de la una a la otra” (*Die Dialektik im Marx’ “Kapital”*, op. cit., p. 45). Esta forma de interpretación se puede encontrar igualmente en la mayoría de las versiones divulgativas de la obra de Marx, como es el caso, por ejemplo, de E. Mandel, uno de los mayores representantes de esta interpretación. Este autor sostiene que “con la producción simple de mercancías se alcanza una etapa transitoria entre una sociedad regida conscientemente por la cooperación del trabajo, y una sociedad en donde la disolución completa de los nexos comunitarios sólo deja lugar a leyes «objetivas», es decir, ciegas, «naturales», independientes de la voluntad de los hombres, para regir y gobernar las actividades económicas” (*Tratado de economía marxista. I*, op. cit., p. 65).

²⁷ Cf. especialmente apartado 2.2

²⁸ *Das Kapital*, MEW 23, p. 49

²⁹ *Ibid.*, p. 558

la cual las relaciones económicas consisten en el intercambio de mercancías y dinero, y el capital no se presenta todavía en ningún momento. Esto no significa que Marx esté analizando sociedades históricas en las que no existe aún el capital, sino que en su exposición *de la sociedad capitalista* está haciendo *abstracción del capital* en este primer nivel de la exposición. La mercancía, el valor y el dinero, como formas económicas simples, *pueden* ser construidas en la exposición sin hacer referencia al capital. El hecho de que son las formas que se presentan en la esfera de la circulación implica, para la exigencia metodológica de Marx, que *deben* ser construidas sin hacer referencia al capital. La razón de que la exposición se desarrolle así se debe a que de este modo se expresa un aspecto constitutivo de la sociedad capitalista³⁰. En efecto, lo que aparece inmediatamente en la superficie de esta sociedad, y además como un ámbito separado de los otros, es el intercambio de mercancías y dinero. En la esfera del intercambio los individuos se presentan como personas libres e iguales, que intercambian libremente sus mercancías que tienen el mismo valor y donde, por tanto, no puede existir ni el robo ni la explotación. El hecho de que para intercambiar primero haya que tener algo que intercambiar cae fuera de la circulación.

“En la circulación misma, en el proceso de intercambio tal y como se presenta en la superficie de la sociedad burguesa, cada uno sólo da en tanto que toma, y sólo toma en tanto que da. Para hacer lo uno o lo otro necesita *tener*. El procedimiento a través del cual se ha puesto en la situación de tener no constituye ninguno de los momentos de la circulación misma”³¹

La economía política construye sus teorías a la medida de las representaciones que derivan de la esfera de la circulación, y esto constituye precisamente uno de los objetivos fundamentales de la crítica de Marx³². Esta esfera, sin embargo, no es más que lo que se manifiesta de manera inmediata en la superficie de la sociedad capitalista. Esta consideración metodológica no aparece en ningún momento de manera explícita en *El Capital*, pero se pueden encontrar referencias a la misma en los *Grundrisse*, donde Marx se refiere a la circulación simple como lo que

³⁰ En este sentido indica Heinrich que “para Marx se trata desde el principio de la investigación de la mercancía y del dinero en el capitalismo. La circulación simple no es una abstracción inicial más o menos arbitraria, sino un nivel de la exposición conceptual necesario por la estructura del objeto de conocimiento mismo” (*Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 254).

³¹ *Urtext*, MEGA II.2, p. 48

³² Cf. apartado 2.5.2, donde hemos abordado los aspectos fundamentales de esta crítica.

“aparece (*erscheint*) como lo inmediatamente existente en la superficie (*das unmittelbar Vorhandne an der Oberfläche*) de la sociedad burguesa”³³

La investigación de Marx parte de este fenómeno tal y como se manifiesta en la superficie de la sociedad y se dirige a la búsqueda de su fundamento, el proceso subyacente del cual es manifestación, pues la circulación “sólo existe en la medida en que se la mantiene ... Su ser inmediato es pura apariencia. *Es el fenómeno de un proceso que ocurre detrás de ella*”³⁴.

Ahora bien, para llegar al punto en que puede exponerse el proceso que subyace a esta forma de manifestación, es necesario desarrollar las categorías que permitan dar cuenta teórica del mismo de una manera exhaustiva. Para ello, es preciso comenzar analizando las categorías que expresan los fenómenos que aparecen en la superficie de la sociedad capitalista y, a partir de aquí, establecer los tránsitos (dialécticos, en el sentido de Marx) que permiten exponer las siguientes categorías. Sólo así puede llevarse a cabo la *construcción teórica* que puede ofrecer la expresión conceptual de la realidad social que es objeto de la investigación de Marx y llevar a cabo simultáneamente la *crítica* de la misma y de la autocomprensión de dicha sociedad, sistematizada en las teorías de la economía burguesa.

La exposición de Marx parte de los resultados a los que ha llegado en el proceso de investigación, y dichos resultados tienen que ser expuestos abstractamente, de modo que puedan desarrollarse las conexiones internas del modo de producción capitalista. En el progreso de la exposición se van introduciendo los momentos de los que se ha hecho abstracción, de modo que el proceso social pueda ser reconstruido teóricamente. Lo que Marx critica a los economistas es precisamente que partan de formas dadas, y que no las desarrollen. En el *desarrollo de las formas* se encuentra precisamente el núcleo constitutivo de la crítica marxiana. Se trata del desarrollo genético de las determinaciones formales del valor de cambio que se ha hecho autónomo y de las contradicciones que caracterizan estas determinaciones formales.

Marx pone de relieve que las determinaciones económicas formales de la circulación simple son las “determinaciones dentro de las que los individuos entran en relación entre sí”³⁵, y que las representaciones de los individuos que forman parte de la

³³ *Grundrisse*, MEW 42, p. 180

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Urtext*, MEGA II.2, p. 47

sociedad burguesa resultan “inmediatamente de la consideración de la circulación simple”³⁶. Estas formas económicas simples parecen ser independientes de otras relaciones sociales de producción, parecen estar fundamentadas en sí mismas. Puesto que a partir de las representaciones que se derivan de la esfera de la circulación surgen los argumentos decisivos para la legitimación de las relaciones sociales burguesas, el objetivo de la exposición de Marx es demostrar que esta esfera es sólo el resultado visible de un proceso global que tiene a su base unas determinadas relaciones de producción que están estructuradas de modo muy distinto a las relaciones que establecen los agentes sociales en la circulación.

Frente a la apariencia de simplicidad e independencia de la circulación simple, cuyas formas son consideradas por la economía política como correspondientes a todas las sociedades históricas, Marx pone de manifiesto que el intercambio generalizado de mercancías sólo tiene lugar en condiciones capitalistas desarrolladas. El análisis de la mercancía tiene que mostrar que “la forma de valor surge de la naturaleza del valor de la mercancía ... y no al revés, que el valor surge del valor de cambio”³⁷. Esto significa que es preciso mostrar que la forma económica surge de las relaciones esenciales del modo de producción capitalista, esto es, de las relaciones en virtud de las cuales los productos del trabajo se refieren los unos a los otros como mercancías, y estas relaciones no son comunes a todos los modos de producción, sino que son unas relaciones sociales *históricamente determinadas*. A diferencia de la economía burguesa, Marx no considera el intercambio de mercancías como algo suprahistórico, sino como el modo específico en que se constituye la moderna sociedad burguesa. Las categorías que se presentan en el análisis de las relaciones de intercambio están referidas, por tanto, a la sociedad capitalista del mismo modo que lo están las categorías que aparecen en el análisis del proceso de producción.

“En el desarrollo se muestra, por tanto, no sólo el carácter histórico de las formas que, como el capital, pertenecen a determinada época histórica; sino que determinaciones como el valor, que aparecen como puramente abstractas, indican la base histórica de la que son abstraídas, pues únicamente sobre ella pueden aparecer en esa abstracción ... El concepto económico de valor no se encuentra entre los antiguos. El concepto de valor pertenece por completo a la economía más

³⁶ Ibid., p. 53

³⁷ *Das Kapital*, MEW 23, p. 75

reciente, puesto que constituye la expresión más abstracta del capital mismo y de la producción basada en él. En el concepto de valor se revela su secreto”³⁸

La teoría del valor de Marx va dirigida contra una comprensión ahistórica de la mercancía. Consiste precisamente en la crítica de aquellas concepciones que consideran que al producto le corresponde un valor de cambio como si fuese un atributo natural. Con ello se está presuponiendo justamente lo que hay que mostrar a través del desarrollo de las categorías, *lo específicamente social*. Marx quiere problematizar lo que la economía política toma como un hecho natural, y como tal correspondiente a todas las formaciones sociales³⁹.

En el curso de la exposición desde las formas más simples hasta las más desarrolladas se muestra el fundamento de las formas, que no es otro que el proceso social capitalista del trabajo. La base de la constitución económica de las formas no es el proceso de intercambio de mercancías, sino el modo específico en que se desarrolla simultáneamente el proceso de trabajo en el modo de producción capitalista: como proceso de valorización. Esto significa que el *valor de cambio desarrollado* tal y como aparece en la circulación tiene a su base la *relación entre el capital y el trabajo asalariado*. Es sólo en la forma de capital donde el valor adquiere su expresión autónoma; sólo a partir de la relación que se establece entre el capital y el trabajo en el proceso de producción, con la subsiguiente mediación que se establece a través del intercambio de los productos del trabajo, puede constituirse el trabajo en la sustancia del valor.

Por lo tanto, sólo como “sujeto de un proceso en el que bajo su constante cambio de forma de dinero y mercancía modifica su propia magnitud”⁴⁰ puede el valor de cambio devenir autónomo y convertirse en la forma económica que domina la entera esfera de la circulación. El desarrollo conceptual del valor de cambio va de la esfera en la que se presentan las determinaciones simples de las formas económicas a la esfera de la producción, a “los procesos más profundos del capital industrial”, donde tiene lugar una relación específica entre el capital y el trabajo esencialmente distinta a la que

³⁸ *Grundrisse*, MEW 42, p. 667

³⁹ Ilenkov ha señalado respecto a esta cuestión que a la economía política “la forma de producción capitalista le parecía la forma «natural» eterna de toda producción. De ello deriva el carácter ahistórico de su abstracción ... Si la deducción de las categorías va unida a una concepción ahistórica del objeto que por medio de ellas es reproducido conceptualmente, adquiere inevitablemente un carácter puramente formal” (*La dialettica dell’astratto e del concreto nel Capitale di Marx*, op. cit., p. 149-150).

⁴⁰ *Das Kapital*, MEW 23, p. 169

aparece en la esfera de la circulación.

La pregunta por la constitución de la forma económica va a parar así a la *relación de clase* constitutiva de la sociedad capitalista, en la que el dominio del trabajo muerto sobre el trabajo vivo da lugar a un principio de apropiación distinto al que se presenta en las relaciones del intercambio mercantil. A partir de las determinaciones económicas formales de la circulación simple, el proceso de intercambio aparece como un intercambio de equivalentes. La propiedad de la mercancía antecede al intercambio, y esta propiedad “se presenta como proviniendo inmediatamente del trabajo de su poseedor y el trabajo como el modo original de apropiación”⁴¹. A partir de estas premisas, sólo es posible apropiarse de la mercancía ajena a través del intercambio de la propia mercancía en la que esté contenida una cantidad de trabajo equivalente al de la mercancía que se intercambia. El trabajo propio parece ser el único medio para apropiarse de trabajo ajeno. Surge la apariencia, pues, de que el trabajo propio sea el origen de toda propiedad:

“En tanto que la mercancía como valor de cambio es sólo trabajo objetivado, y desde el punto de vista de la circulación, la cual es sólo el movimiento del valor de cambio, sólo es posible apropiarse de trabajo ajeno objetivado por medio del intercambio de un equivalente, la mercancía no puede ser, de hecho, nada más que la objetivación del propio trabajo, y como este último es el proceso de apropiación fáctica de productos naturales, aparece asimismo como el título jurídico de propiedad”⁴²

Uno de los objetivos fundamentales del método de exposición de Marx será poner de manifiesto la verdadera ley de apropiación en la que se basan las relaciones económicas burguesas. Frente a la ley de apropiación basada en el trabajo propio, en la que según la economía política se basan las relaciones económicas burguesas, la exposición de Marx hará patente que la ley de apropiación que está a la base del sistema capitalista es muy distinta a ésta, pues está determinada por la relación de intercambio entre el capital y el trabajo que se establece en el proceso de producción, y no por las relaciones de intercambio que se presentan en la circulación, las cuales sólo hacen de *mediación* en el proceso global.

La crítica de Marx en este sentido no está dirigida sólo contra la economía burguesa, sino también contra aquellos teóricos socialistas que ven el proceso de la

⁴¹ *Urtext*, MEGA II.2, p. 47

⁴² *Ibid.*, p. 49

circulación como algo independiente de las relaciones de producción capitalista, y consideran el intercambio mercantil como la realización de la libertad y la igualdad humanas. Proudhon es el teórico socialista por antonomasia de esta apariencia de autosuficiencia de la esfera de la circulación. Concibe a partir de la circulación simple un sistema de intercambio mercantil simple, esto es, un sistema de intercambio en el que la mercancía representa el valor objetivo del trabajo, y estas mercancías se intercambiarían entre sí directamente, sin mediación del dinero. Marx critica estas ideas de Proudhon como el resultado de una comprensión radicalmente errónea⁴³, pero pone de relieve que dichas ideas tienen a su base una determinada *objetividad*, son el reflejo teórico de las representaciones que se desprenden de la circulación.

El análisis y desarrollo de las formas que lleva a cabo Marx tiene como uno de sus objetivos básicos, por tanto, la crítica de la apariencia de autonomía y autofundamentación de las categorías económicas simples tal y como son utilizadas por la economía política y por las teorías económicas del socialismo que parten de estos mismos supuestos. Este reduccionismo categorial es superado en la exposición de Marx sacando a la luz el plexo de relaciones sociales que subyacen a esas categorías simples. El desarrollo dialéctico de las formas, que progresa desde las formas simples hasta las formas acabadas, hace patentes las condiciones que están a la base de las abstracciones objetivadoras con las que opera la economía política, mostrando el contenido de las formas económicas en las relaciones sociales de producción del sistema capitalista. Se pone así de manifiesto que esas supuestas formas simples no tienen una existencia independiente, sino que son el resultado de las relaciones sociales históricamente más desarrolladas, y que esas formas sólo son la expresión abstracta de dichas relaciones. La exposición de Marx está dirigida a mostrar que el análisis de las “determinaciones abstractas apunta siempre a la base histórica determinada más concreta”⁴⁴ que subyace a esas abstracciones.

El desarrollo de las determinaciones formales de las categorías simples lleva a

⁴³ Marx critica a Proudhon que permanezca apresado en la apariencia de la autonomía del dinero como forma general de equivalente: “Uno se podría imaginar que se puede imprimir a todas las mercancías simultáneamente el sello de la intercambiabilidad inmediata, como uno se podría imaginar que se puede hacer Papa a todos los católicos” (*Das Kapital*, MEW 23, p. 82). Lo que no entiende una teoría socialista como la Proudhon, que pretende abolir el dinero y conservar el intercambio de mercancías, es que las propiedades del dinero, que es el equivalente general, se deben sólo a la relación en que se encuentra con las otras mercancías, que sólo es tal porque todas las mercancías se refieren a él como equivalente general, y esto tiene que ser necesariamente así para que las mercancías puedan referirse unas a otras como valores.

⁴⁴ *Zur Kritik*, MEW 13, p. 116

determinarlas de manera progresivamente más precisa, pero esas categorías permanecen siempre indeterminadas en tanto que se permanezca en la esfera de la circulación, en la que las formas económicas se presentan con la apariencia de ser independientes. Se trata de mostrar que existen sólo como *momentos de un contexto social global*, en el que la esfera de la circulación está necesariamente integrada con la esfera de la producción⁴⁵.

Esto significa que la mercancía del comienzo de la exposición de Marx no es una mercancía suprahistórica (como sí lo es, por el contrario, la de la teoría burguesa), sino la mercancía de la sociedad capitalista. Igualmente, el intercambio mercantil del comienzo no es el intercambio de mercancías que se ha dado en las distintas sociedades históricas, sino el intercambio mercantil generalizado que abarca todas las relaciones sociales, que en la historia se ha presentado sólo en la sociedad burguesa desarrollada.

“La forma de mercancía es la forma más general y menos desarrollada de la producción burguesa, por eso se presenta ya tempranamente, aunque no en el mismo modo dominante, por tanto, característico, que tiene hoy en día”⁴⁶

Por lo tanto, frente a la economía política, que cree posible explicar la sociedad burguesa con formas simples y ahistóricas, lo que le permite ver a esta formación social *in nuce* en todas las sociedades anteriores, la exposición de Marx muestra que esas formas sólo se presentan en esa simplicidad en las relaciones sociales más desarrolladas históricamente, de las cuales constituyen sólo una *expresión abstracta*. En la medida en que no se comprendan como momentos de esa formación social, de la sociedad capitalista, ocultarán las verdaderas relaciones sociales de producción que constituyen la base de esas categorías y las hace presentarse con esa apariencia de simplicidad y autonomía. De este modo “no se ve que en la determinación más simple del valor de cambio y del dinero ya está contenida de manera latente la contraposición de trabajo asalariado y capital”⁴⁷. Al no ver que lo que está a la base de la constitución del valor de cambio en la sociedad burguesa es esta relación de producción específica, se toma como una forma económica correspondiente en esta determinación simple a todos los modos de producción históricos. Y al tomar esta forma de valor “como forma natural eterna de

⁴⁵ “El dinero y la mercancía, así como la relación de ambos en la circulación, aparecen ahora como presupuestos simples del capital, y asimismo, por otro lado, como forma de existencia de éste; como presupuestos elementales del capital que existen en esa simplicidad, y asimismo como formas de existencia y resultados del mismo” (*Urtext*, MEGA II.2, p. 82).

⁴⁶ *Das Kapital*, MEW 23, p. 97

⁴⁷ *Grundrisse*, MEW 42, p. 173

producción social, se pasa también por alto necesariamente lo específico de la forma de valor, por tanto, de la forma de mercancía y, más desarrollada, de la forma de dinero, y la forma de capital”⁴⁸.

Las formas simples del comienzo, pues, no son consideradas por Marx como formas correspondientes a todas las sociedades históricas, sino como las formas más abstractas del modo de producción capitalista, como momentos, por tanto, de la formación social históricamente más desarrollada, dentro de cuyas *relaciones sociales complejas* aparecen como *totalmente simples*. No se trata en ningún caso de que Marx parta de categorías suprahistóricas que luego va especificando históricamente en el curso de la exposición (a esto va a parar en última instancia la comprensión de la dialéctica marxiana como expresión abstracta del desarrollo histórico efectivo, como exposición histórico-lógica), sino que parte desde el principio de categorías específicas del modo de producción capitalista, y va progresando desde sus determinaciones más abstractas hasta las más concretas, en las cuales se hace efectivamente visible su constitución histórica⁴⁹.

Lo que resulta importante retener para comprender la sistemática de la exposición de Marx es que la apariencia de la esfera del intercambio en la que permanece apresada la conciencia burguesa, y que suministra asimismo la base a las categorías de la economía política, *surge por sí misma* de las relaciones sociales que establecen los hombres entre sus trabajos (no directamente, sino a través de los productos de sus trabajos) dentro del modo de producción capitalista. Sólo en un sistema de trabajo asalariado en el que se produce privadamente y el trabajo vale como social a posteriori a través del intercambio de los productos en el mercado, adoptan los productos del trabajo la forma de mercancía, y entonces se convierte la circulación de mercancías y dinero en la esfera que abarca la entera sociedad. A partir de este momento se presentan las relaciones que establecen los individuos en esta esfera regidas por el intercambio de equivalentes, y con ello la apariencia de que la apropiación está basada en el trabajo propio.

⁴⁸ *Das Kapital*, MEW 23, p. 95

⁴⁹ En relación a ello señala G. Stapelfeldt: “En el curso lógico de la exposición, comenzando con la mercancía como el nivel más abstracto, hay que mostrar al mismo tiempo la génesis de las determinaciones formales históricas – no su proceso histórico de surgimiento – y con ello la generalización de la forma de mercancía: éste es, dirigido críticamente contra la teoría burguesa, el programa marxiano de crítica de la economía política” (*Das Problem des Anfangs in der Kritik der politischen Ökonomie. Zum Verhältnis vom Arbeitsbegriff und Dialektik*, Frankfurt a. M., Campus Verlag, 1979, p. 76).

Esta representación espontánea que se reproduce por sí misma en la conciencia de los agentes que forman parte de ese sistema social constituye asimismo la base de los conceptos fundamentales de la teoría burguesa. Éstos tienen, por tanto, un fundamento objetivo en las relaciones sociales que se establecen en la superficie de la sociedad burguesa y en las ideas a ellas correspondientes, lo que lleva a Marx a hablar de “formas objetivas de pensamiento”⁵⁰ que son válidas para esa formación social. Son “resultados acabados”⁵¹, pues son formas ya configuradas a partir de las relaciones que establecen los individuos en esa sociedad, constituyendo el resultado de las determinaciones formales objetivas dadas de manera inmediata. Las categorías de la economía burguesa son, por tanto, el producto teórico de unas relaciones sociales específicas, con las cuales se encuentran los individuos que forman parte de esa sociedad como algo dado inmediatamente. Por ello la crítica immanente que Marx desarrolla de las categorías de la economía política conlleva asimismo la crítica de la conciencia espontánea de la sociedad burguesa y de las relaciones a partir de las que surge esa conciencia como reflejo directo de esas relaciones.

Así pues, los individuos se encuentran con estas formas económicas ya acabadas frente a sí, y las toman, por tanto, como “formas naturales de la vida social”, sin ver que son producto de una forma de relación social históricamente determinada. La *exposición dialéctica* de Marx lleva a cabo la *disolución de la apariencia* de inmediatez, independencia y simplicidad que tienen las formas económicas que se presentan en la circulación, mostrando que están *mediadas* por las relaciones que se establecen en el proceso de producción, que son *momentos abstractos* de dicho proceso, del cual dependen enteramente, y que su *aparente simplicidad* se debe precisamente a que en ellas se hace abstracción de este proceso que está a su base. El progreso de la exposición lleva a cabo la destrucción de la pretendida autonomía y autofundamentación de esas formas económicas, haciendo visible los verdaderos procesos a partir de los que éstas se constituyen. De este modo tiene lugar la crítica de las categorías de la economía política en las cuales se presentan esas formas como originarias y constitutivas. Se avanza así desde los conceptos abstractos del comienzo, la mercancía y el dinero en la circulación simple, hasta el capital, en el que el valor alcanza su verdadera autonomía en un movimiento que consiste en su puro incremento, movimiento que sólo puede realizarse

⁵⁰ *Das Kapital*, MEW 23, p. 90

⁵¹ *Ibid.*, p. 89

a partir de la relación determinada que se establece en la esfera de la producción entre el trabajo y el capital.

En el curso de la exposición el valor de cambio, la “forma social”⁵² como tal, tiene que ser determinado de manera suficiente, lo cual tiene lugar en “un desarrollo ulterior o profundización en el proceso social que arroja la mercancía a la superficie”⁵³. Con este desarrollo se puede descodificar el valor de cambio como forma simple de unas relaciones sociales de producción históricamente desarrolladas y altamente complejas. De este modo se desarrolla conceptualmente lo que como relación social específica se encuentra ya históricamente desarrollado. Para ello “la circulación misma tiene que aparecer como un momento de la producción de los valores de cambio”⁵⁴. El desarrollo de las formas en Marx viene determinado, pues, por la intención crítica de mostrar los presupuestos y las condiciones reales de las determinaciones formales del comienzo, que de este modo pierden su apariencia de simplicidad e independencia.

Sólo porque la forma y el contenido ya han pasado el uno al otro en el modo de producción capitalista ya constituido (como consecuencia de la división de la sociedad en una clase de trabajadores asalariados y otra de poseedores de dinero y medios de producción) puede Marx pasar de uno al otro en el curso de la exposición que progresa desde las formas simples a las formas acabadas. De este modo, los resultados del proceso de investigación pueden ser organizados en la exposición sistemática que va de las determinaciones conceptuales más abstractas a las más concretas. La exposición dialéctica como expresión ideal del movimiento efectivo tiene como presupuesto, por tanto, las *relaciones sociales ya constituidas*, a partir de las cuales el organismo social se reproduce a sí mismo.

La forma dialéctica de la exposición tiene su justificación y su sentido por estar referida a la reproducción de la objetividad de las formas dentro del modo de producción capitalista desarrollado, en ningún caso a un proceso de desarrollo histórico. Puesto que en el sistema constituido lo simple se encuentra ya desplegado, puede la exposición genética desde las formas simples llevar a cabo la reproducción teórica del objeto. Por ello el *desarrollo conceptual* es al mismo tiempo *crítica*, porque este desarrollo muestra que las formas simples que la economía política toma como formas suprahistóricas de la producción social son en realidad formas específicamente

⁵² Ibid., p. 50

⁵³ *Urtext*, MEGA II.2, p. 76

⁵⁴ Ibid., p. 77

históricas que se presentan como momentos abstractos de un todo ya desarrollado. En este sentido está ya desplegado lo que en las formas simples se encuentra “en sí”, aún no desarrollado, pero no en el sentido de no desarrollado históricamente, sino como expresión meramente abstracta de formas más concretas que constituyen la realidad social del modo de producción históricamente determinado que es el capitalismo⁵⁵. En las formas simples del comienzo están contenidas de manera germinal las formas acabadas, en el sentido de que son momentos abstractos aún no desarrollados teóricamente. El método de exposición de Marx está concebido así simultáneamente como la crítica de la formación indeterminada de conceptos de la economía política.

⁵⁵ Esto es señalado con concisión por Menéndez Ureña en referencia a la circulación simple: “El concepto general de capital está ya contenido *en sí* en la circulación simple, ya que ésta en realidad no es sino un producto del movimiento mismo del capital” (*Karl Marx economista*, op. cit., p. 206).

3.2. La teoría del valor como núcleo de la crítica a las categorías de la economía política

Marx lleva a cabo la exposición de su “teoría del valor” en el capítulo primero de *El Capital*. Aquí desarrolla las determinaciones fundamentales del concepto de valor, el cual constituye la clave de bóveda del entero edificio teórico de Marx. Toda la suerte de su obra se juega aquí, y únicamente desde aquí es posible comprender el sentido de la “crítica” marxiana de la economía política. Él mismo señaló explícitamente esta parte de su exposición como “lo decisivo para todo el libro”⁵⁶, y a ella dedicó su mayor esfuerzo teórico. A la importancia fundamental de la teoría del valor se ha referido Martínez Marzoa en los siguientes términos: “Todo *Das Kapital* no es sino la exposición desarrollada de la «teoría del valor» expuesta globalmente en el capítulo primero, o sea: la construcción efectiva del «modelo» requerido por las condiciones de aquella teoría. (Cuando decimos «todo *Das Kapital*», nos referimos a la totalidad del proyecto, y no sólo a la parte efectivamente escrita)”⁵⁷.

El elevado nivel de abstracción al que presenta Marx la teoría del valor ha tenido como consecuencia que sea la parte peor comprendida de su obra. Por lo que se refiere a la economía “académica”, se puede decir que por lo general manifiesta una total incomprensión de la misma. En unos casos se la descalifica como “metafísica” o “dialéctica”, y en otros es sencillamente ignorada. Al prescindir de esta parte de la teoría de Marx, ya no resulta difícil situar su teoría en paralelo con las otras teorías de la economía política, identificando la teoría marxiana del valor con la teoría clásica del valor.

Consignemos aquí algunas afirmaciones de Schumpeter, que es uno de los economistas que se ha ocupado con cierto rigor de la teoría marxiana. En su obra clásica *Capitalismo, socialismo y democracia* dice Schumpeter de Marx que “para comprender realmente su economía hay que empezar reconociendo que, como teórico, fue discípulo de Ricardo. Fue su discípulo no sólo en el sentido de que sus propios argumentos parten de las proposiciones de Ricardo, sino también en el sentido mucho más importante de

⁵⁶ Carta a Engels del 22/6/1867, MEW 31, p. 306

⁵⁷ F. Martínez Marzoa, *La filosofía de “El Capital” de Marx*, op. cit., p. 28

que ha aprendido el arte de teorizar de Ricardo”⁵⁸. Pero este autor no sólo considera que Marx fue “discípulo” de Ricardo, sino que el núcleo de la teoría de ambos es el mismo, y que además los dos lo defienden de la misma manera: “Su teoría del valor es la de Ricardo ... Ambos responden a las críticas con los mismos argumentos. Marx simplemente responde de manera menos educada, y sus argumentos son más prolijos y más «filosóficos», en el peor sentido de esta palabra”⁵⁹.

Hemos tomado el caso de Schumpeter porque es uno de los pocos economistas académicos que al menos aborda con cierto detenimiento la teoría marxiana del valor. En la mayoría de los casos ni siquiera es así, y directamente se la hace pasar a engrosar las filas de la teoría clásica del valor. Pero lo común a una y otra forma de proceder, ya se trate de justificar la identidad de ambas teorías o simplemente se presuponga tal identidad, es que se pasa por alto el hecho de que Marx pretendía no sólo elaborar una teoría económica que superase las deficiencias explicativas de las teorías de la economía política clásica, sino que pretendía, en primer lugar, someter a crítica los *presupuestos teóricos* de los economistas clásicos, y con ello someter a crítica la economía política como ciencia⁶⁰. El hecho de obviar esta intención crítica de la obra de Marx no implica simplemente dejar de lado una parte de su obra, sino que lo que se deja de lado es una dimensión fundamental de la misma, una dimensión que es constitutiva del contenido positivo de su teoría. En efecto, al no tener en cuenta que los planteamientos teóricos positivos de *El Capital* se levantan sobre el terreno teórico que previamente ha preparado la crítica, se malinterpreta el sentido teórico de las categorías marxianas y se pierde el significado del conjunto de su pensamiento.

El problema que se plantea la economía política es el de la determinación cuantitativa de la relación de intercambio. Pero no se plantea la cuestión de la *commensurabilidad* que está ya *presupuesta* al intercambio, esto es, qué es lo que hace posible la comparación de dos objetos cualitativamente diversos; parten simplemente de ello como un hecho dado. La pregunta que le interesa a Marx en primer lugar no es la de las cantidades que se intercambian, sino de qué son cantidades esas cantidades, y el

⁵⁸ J. A. Schumpeter, *Capitalism, socialism and democracy*, New York, Harper and Row, 1962, p. 22

⁵⁹ Ibid., p. 23

⁶⁰ Esta dimensión de la crítica de Marx ha sido indicada con claridad por Althusser: “La crítica de la economía política de Marx no puede someter a discusión su objeto sin poner también en cuestión la economía política misma, en sus pretensiones teóricas de autonomía, en el «corte» que instaura en la realidad social para establecerse como teoría. Así pues, la crítica de la economía política de Marx es radical; pone en cuestión no sólo el objeto de la economía política, sino *la economía política misma como objeto*” (*Lire le Capital. II*, op. cit., p. 127).

planteamiento consecuente de la misma pone de manifiesto que la respuesta que ha dado la economía política clásica, el trabajo, resulta insuficiente establecida a ese nivel de generalidad. La consideración de la dimensión cualitativa del intercambio lleva a Marx a entenderlo como la expresión de la *forma social* en que se representa el *trabajo*. No se trata, por tanto, de partir del trabajo como la medida del valor y de determinar la cantidad de trabajo contenida en la mercancía que se intercambia, como en el caso de la teoría clásica del valor-trabajo, sino de preguntarse de qué modo se realiza el metabolismo social a través del trabajo en una sociedad en la que los individuos están objetivamente obligados al intercambio⁶¹. Puesto que el trabajo se realiza privadamente en la sociedad burguesa, los individuos tienen que intercambiar sus productos para que su trabajo valga como social. El intercambio es lo único que produce la *conexión social* del trabajo en esta forma de sociedad. El modo en que esto se realiza es el principal objetivo teórico de la teoría marxiana del valor⁶².

La importancia fundamental de la teoría del valor la señala ya Marx explícitamente en el Prólogo a la primera edición de *El Capital*. Aquí se refiere también a la posible incomprensión de la misma:

“Para la sociedad burguesa, la forma de mercancía del producto del trabajo, o la forma de valor de la mercancía, es la forma económica celular. Al profano le parece su análisis no lleva más que a perderse en meras sutilezas”⁶³

La defectuosa recepción de la teoría del valor se debe, por una parte, a la dificultad de la misma, algo frente a lo cual alerta también Marx en el Prólogo a la primera edición de *El Capital*:

“Todo comienzo es difícil, y esto es así para todas las ciencias. Por consiguiente, la comprensión del primer capítulo, especialmente la parte que contiene el análisis de la mercancía, presentará la

⁶¹ Como señala Heinrich, “Marx considera las mercancías desde el principio como «materialización del trabajo social», y lo que quiere determinar no es en primer lugar la relación cuantitativa de intercambio, sino el carácter específico del trabajo que produce mercancías” (*Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 204).

⁶² Al modo en que se plantea esta cuestión para Marx se ha referido Brentel en los siguientes términos: “Para la comprensión de la teoría marxiana del valor es decisivo tener presente que Marx discute la génesis del valor y del dinero como un problema *cualitativo* ... La *teoría del valor* no expone una *teoría de la medida* ... Marx no se interesa por la *actividad* de igualar, sino por el momento funcional, por la *facticidad* de una igualdad que *ya está presente ahí*” (*Soziale Form und Ökonomisches Objekt*, op. cit., p. 314).

⁶³ *Das Kapital*, MEW 23, p. 12

mayor dificultad”⁶⁴

El alto nivel de abstracción de esta parte fundamental de la obra de Marx ha sido la causa fundamental de la acusación de “metafísico” por parte del pensamiento positivista. Pero, por otra parte, parece que Marx no logró encontrar una exposición satisfactoria de la teoría del valor, algo que es evidente por las sucesivas formulaciones a las que sometió el desarrollo de las categorías fundamentales de la crítica de la economía política que se encuentran sistemáticamente antes de la categoría del capital. En total, Marx llegó a publicar hasta cuatro versiones distintas de la teoría del valor. La primera de ellas aparece en la *Contribución a la crítica de la economía política*. La incomprensión general de la misma le hace pensar a Marx que su exposición no ha sido suficientemente clara, como le dice en una carta a Kugelmann:

“ya que incluso cabezas bien dotadas no han comprendido el asunto correctamente, debe haber algo defectuoso en la primera exposición, especialmente en el *análisis de la mercancía*”⁶⁵

En la segunda versión de la exposición de la teoría del valor que tiene lugar en la primera edición de *El Capital*, Marx trata de “popularizar” más su desarrollo para hacerlo más accesible y evitar interpretaciones erróneas, tal y como declara en el Prólogo de la obra:

“Por lo que respecta más concretamente al análisis de la sustancia del valor y de la magnitud del valor, lo he popularizado todo lo posible”⁶⁶

Y añade en una nota:

“Esto pareció tanto más necesario por cuanto la obra de Ferdinand Lasalle contra Schulze-Delitzsch, hasta en la parte en que declara ofrecer «la quintaesencia intelectual» de mis desarrollos sobre estos temas, contiene errores importantes”⁶⁷

Sin embargo, durante el proceso de impresión de la primera edición de *El Capital*, Engels y Kugelmann le señalan a Marx las dificultades para la comprensión del análisis de la forma de valor, lo que llevó a Marx a escribir una versión más popularizada aún e incluirla como anexo a la obra. Finalmente, en la segunda edición de

⁶⁴ Ibid., p. 11

⁶⁵ Carta del 13/10/1866, MEW 31, p. 534

⁶⁶ *Das Kapital*, MEW 23, p. 11

⁶⁷ Ibid.

El Capital escribe una cuarta versión, en la que lleva a cabo una síntesis de las dos versiones de la primera edición, pero en la cual se presentan asimismo nuevos desarrollos teóricos que no aparecían en las anteriores.

De lo anteriormente mencionado se desprende que los sucesivos intentos por parte de Marx de paliar el elevado nivel de abstracción de su exposición del valor y de hacerla más accesible, le llevan a escribir versiones cada vez más “popularizadas” de la misma. Esto hace que el método esté cada vez más oculto y los tránsitos dialécticos más diluidos. Sin embargo, quedarse sólo con la primera versión, por ser los desarrollos teóricos más explícitos que en las posteriores, tampoco resulta una opción correcta, pues en los años que van de 1859, en que aparece la primera versión, a 1872, en que aparece la cuarta y definitiva, ha habido cambios en la concepción metodológica de Marx, lo cual ha dado lugar a precisiones importantes que se perderían si nos atenemos sólo a la primera versión. Como hemos señalado en el apartado anterior, partiremos de la última exposición de Marx, y nos serviremos cuando sea preciso de las anteriores versiones.

3.2.1. El comienzo de la exposición con la mercancía: sentido de la contraposición entre el valor de uso y el valor

Marx comienza la exposición en *El Capital* con la *mercancía*. Es la primera categoría en el orden de la exposición, a partir de la cual se deducen todas las demás.

“La riqueza de las sociedades en las que impera el modo de producción capitalista aparece (*erscheint*) como una «inmensa acumulación de mercancías», y la mercancía individual como su forma elemental. Nuestra investigación comienza, por tanto, con el análisis de la mercancía”⁶⁸

Así pues, la razón por la que la exposición comienza con la mercancía se debe, en primer lugar, al hecho de que lo que “aparece” de manera inmediata como el rasgo característico de la riqueza de las sociedades capitalistas es una enorme acumulación de mercancías. Este aspecto queda más claro en el comienzo de la *Contribución a la crítica de la economía política*. Esta obra comienza diciendo:

⁶⁸ *Das Kapital*, MEW 23, p. 49

“A primera vista (*Auf den ersten Blick*), la riqueza burguesa aparece (*erscheint*) como una inmensa acumulación de mercancías, y la mercancía individual como su existencia elemental”⁶⁹

Aquello que aparece “a primera vista” en la sociedad burguesa, lo que se manifiesta en primer lugar a la observación de esta formación social desde un punto de vista económico, es la acumulación de mercancías. La mercancía individual es, por tanto, la “existencia elemental” de la riqueza burguesa. En *El Capital* es designada como su “forma elemental”. Esto lleva a Marx a establecer la mercancía como la categoría a partir de la cual habrá que comenzar el desarrollo teórico que permita exponer las siguientes categorías y llevar a cabo la construcción conceptual que pueda expresar la realidad social del sistema capitalista⁷⁰.

Es preciso observar que ya en estas primeras frases con las que Marx introduce su exposición queda establecida inequívocamente la determinación histórica de su objeto de investigación. En la *Contribución* califica Marx el término “riqueza” con el adjetivo “burguesa”, con lo que queda especificado que su investigación se dirige a una forma de sociedad históricamente determinada: la sociedad burguesa. En *El Capital* este aspecto queda determinado con mucha mayor claridad. Aquí especifica Marx que se trata de la “riqueza de las sociedades en las que impera el modo de producción capitalista”, con lo que queda ya establecido desde este primer momento que su investigación está dirigida a la sociedad capitalista⁷¹. La mercancía que va a constituir el punto de partida de la exposición de Marx es la mercancía de *esta* forma histórica de sociedad.

Por otro lado, como se ha puesto de manifiesto en la sección anterior, Marx considera que el método científico correcto tiene que partir de las abstracciones más simples, y a partir de ellas ir avanzando hacia determinaciones progresivamente más concretas. Esto significa, por tanto, que la categoría de mercancía cumple asimismo este papel de punto de partida abstracto desde el cual se puede desplegar la exposición. Pero la mercancía del comienzo de la exposición marxiana es abstracta en el sentido de que *no está desarrollada teóricamente*, no en el sentido de que sea un concepto abstracto en

⁶⁹ *Zur Kritik*, MEW 13, p. 15

⁷⁰ La caracterización originaria del punto de partida de la exposición se encuentra en los *Grundrisse* en los siguientes términos: “La primera categoría en la que se presenta la riqueza burguesa es la *mercancía*. La mercancía misma aparece como unidad de dos determinaciones” (MEW 42, p. 767).

⁷¹ En su obra de crítica de la economía política, Marx utiliza sistemáticamente como sinónimos los términos “sociedad burguesa” y “sociedad capitalista”.

el que subsumir todos los fenómenos económicos de la realidad social⁷². Esto se pone de relieve comparando en punto de partida de Marx con el de los grandes economistas clásicos, los cuales parten efectivamente de conceptos abstractos como generalidades formales de subsunción. A. Smith comienza con el trabajo como primera categoría⁷³, y D. Ricardo, que precisa el punto de partida de Smith, comienza con el valor que es producido por el trabajo⁷⁴.

Respecto al trabajo, Marx considera que para alcanzar el concepto de capital no es posible partir del trabajo, sino que hay que partir necesariamente del valor⁷⁵, y en este sentido considera más adecuado el planteamiento de Ricardo que el de Smith⁷⁶. Pero Marx no parte del valor del modo en que lo hace Ricardo, esto es, no lo toma como la categoría simple a partir de la cual comienza la exposición. Marx comienza con la mercancía como contraposición de valor de uso y valor, si bien la categoría del valor no se presenta como tal en el primer momento de la exposición teórica, sino que se accede a ella a partir de su forma de manifestación, el valor de cambio. Respecto a ello ha indicado Marx frente a Wagner, que toma el concepto de valor como punto de partida y deduce de él el valor de cambio y el valor de uso: “Para el señor Wagner tienen que ser derivados d’abord el *valor de uso* y el *valor de cambio* a partir del *concepto de valor*, no así para mí, que se derivan de un *concretum de la mercancía*”⁷⁷.

El hecho de que Marx caracterice aquí la mercancía como algo concreto no

⁷² Zeleny ha observado en este sentido que “sobre la base de la teoría materialista de la refiguración reelabora Marx las ideas dialécticas hegelianas del ascenso desde lo simple, pobre en determinaciones, hasta lo complicado, rico en determinaciones ... En la reproducción intelectual de una realidad complicada rica en determinaciones, Marx no parte del análisis de conceptos abstractos, sino del análisis de otra realidad simple, de la concreción elemental como célula originaria, cuya determinación, desde el punto de vista del todo desarrollado complejo, es abstracta. Y cuando luego el todo concreto aparece como consecuencia del ascenso desde lo abstracto hasta lo concreto, Marx está radicalmente exento de la noción idealista de que la realidad concreta sea consecuencia del automovimiento de cierto pensamiento objetivado” (*La estructura lógica de “El Capital” de Marx*, op. cit., p. 58).

⁷³ A. Smith considera que la causa del aumento de la riqueza se encuentra en el trabajo, por lo que establece como punto de partida de su investigación lo que denomina “los poderes productivos del trabajo” (*An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, Oxford, Clarendon Press, 1976, p. 10).

⁷⁴ Ricardo concreta su punto de partida estableciendo que el valor no viene determinado por la retribución que se pague por el trabajo, sino por la “cantidad relativa de trabajo”: “El valor de una mercancía, esto es, la cantidad de cualquier otra mercancía por la cual puede cambiarse, depende de la cantidad relativa de trabajo que es necesaria para su producción” (*On the principles of political economy and taxation*, Cambridge, The University Press for the Royal Economic Society, 1953, p. 11).

⁷⁵ Cf. *Grundrisse*, MEW 42, p. 183 y ss.

⁷⁶ Marx afirma que Ricardo “ha formulado y desarrollado en su forma más pura la determinación del valor de cambio por el tiempo de trabajo”, y por ello lo considera “como el consumidor de la economía política clásica” (*Zur Kritik*, MEW 13, p. 46).

⁷⁷ *Randglossen zu Adolph Wagners “Lehrbuch der politischen Ökonomie”*, MEW 19, p. 361-362

puede significar que tenga un mayor grado de concreción que los conceptos ulteriores del proceso de conocimiento científico, pues aquí se trata precisamente del punto de partida de dicho proceso, y en relación al desarrollo del mismo el comienzo es necesariamente abstracto⁷⁸. La concreción a la que alude Marx en el pasaje citado se refiere a la dimensión *histórica* de dicha abstracción, al hecho de que es algo que se encuentra realizado históricamente en el sistema capitalista ya constituido. A ello se refiere justamente en esta otra afirmación de las *Notas marginales* al escrito de Wagner: “De donde yo parto es de la forma social más simple en la que se representa el producto del trabajo en la sociedad actual, y ésta es la «mercancía»”⁷⁹. La mercancía es, por tanto, la forma “más simple”, lo que la legitima como categoría inicial, pero esta determinación está referida a la mercancía “en la sociedad actual”⁸⁰. Esta mercancía, la mercancía *de* la sociedad capitalista, no *la* mercancía en general, es lo que constituye el punto de partida de la exposición de Marx. Así pues, la abstracción con la que comienza *El Capital* estaba realizada en la realidad social en tiempos de Marx, y es a partir de aquí donde comienza el desarrollo de su teoría. Esto ha sido señalado con claridad por Ripalda: “Según Marx la abstracción con que *El Capital* apoya su comienzo en la «forma elemental» se hallaba realizada socialmente en la vida diaria del siglo XIX, antes de ser descubierta por la teoría ... El punto de partida de Marx pretende contener el núcleo de una experiencia histórica precisa e inédita”⁸¹.

Pero esta forma simple que está realizada históricamente en la sociedad capitalista ha de tener asimismo una característica adicional de la que adolecen las categorías de las que parte la economía política, una característica que permite realizar la crítica de las categorías con las que opera la economía política al tiempo que lleva a cabo la exposición del sistema. La exposición de Marx, como se ha puesto de manifiesto en la sección anterior, es exposición genética, lo que significa que progresa desde lo menos desarrollado, desde lo más simple entendido como forma germinal, hasta lo más desarrollado, hasta las formas acabadas en las cuales aparece velada su constitución social. Y es precisamente a través de este progreso conceptual como Marx

⁷⁸ Como indica A. Schmidt, “la mercancía es algo ... «abstracto», todavía indeterminado conceptualmente, pobre en contenido, a partir de lo cual se asciende por necesidad interna a un conocimiento más concreto, más diferenciado” (*Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik*, op. cit., p. 61).

⁷⁹ *Randglossen zu Adolph Wagners “Lehrbuch der politischen Ökonomie”*, MEW 19, p. 369

⁸⁰ No menos fundamental en la frase citada es la determinación de la mercancía como “forma social” “en que se representa el producto del trabajo”. Esta cuestión central la abordaremos más adelante.

⁸¹ J. M. Ripalda, *Los límites de la dialéctica*, op. cit., p. 92-93

va desvelando progresivamente la ley de desarrollo de las formas económicas del sistema capitalista. Este desarrollo conceptual, regido por una necesidad interna en la sucesión de las categorías, es el que puede dar expresión a la legalidad que rige el organismo social a sus diversos niveles.

Las consideraciones realizadas hasta aquí sobre la cuestión del comienzo presuponen la distinción entre el punto de partida de la *investigación* del objeto teórico y el punto de partida para la *exposición científica* de dicho objeto en forma sistemática. Cuando Marx ha llevado a cabo la investigación de las principales teorías de la economía burguesa y de la realidad social a la que se refieren dichas teorías, comienza la exposición crítica de las relaciones sociales capitalistas y de las teorías que sistematizan dichas relaciones, lo que significa que dicha exposición está vinculada necesariamente con el nivel de desarrollo alcanzado por la economía política. Frente a los primeros economistas, que no han sido todavía capaces de establecer las abstracciones simples con la que hay que comenzar para expresar científicamente la totalidad real, la economía clásica consigue fijar las abstracciones simples a partir de las cuales puede progresar adecuadamente el conocimiento científico. En este sentido señala Marx que para los economistas del siglo XVII, “para los fisiócratas, igual que para sus adversarios, la cuestión central que se discute no es tanto cuál es el trabajo que genera el *valor*, sino cuál es el trabajo que genera el *plusvalor*. Tratan el problema, por tanto, en una forma más compleja antes de haberlo resuelto en su forma elemental”⁸².

Frente a ello, los economistas clásicos han llegado a resolver el problema en su forma elemental, estableciendo el trabajo que produce el valor, y el valor mismo producido por el trabajo, como el punto de partida del sistema científico. Es Ricardo quien consigue fijar esta abstracción de partida de la forma más precisa. Pero esta abstracción simple se presenta en la obra de Ricardo como esencia fija, como un presupuesto dado que no es capaz de desarrollar genéticamente. Marx, en cambio, parte de la forma simple concebida como “forma celular” en la que se presenta la *unidad de determinaciones contrapuestas*. La forma celular de la que parte Marx es la “forma de mercancía del producto del trabajo”, o lo que es lo mismo, “la forma de valor de la mercancía”⁸³. Es precisamente el desarrollo de las formas que tiene lugar a partir del análisis de las determinaciones económicas formales lo que constituye la dimensión

⁸² *Zur Kritik*, MEW 13, p. 42-43

⁸³ *Das Kapital*, MEW 23, p. 12. En esta frase del Prólogo queda igualmente establecido que esto es así “para la sociedad burguesa”.

genética de la exposición de Marx, que es lo que la diferencia de las teorías de la economía burguesa y va a permitir desplegar la *crítica* de dichas teorías simultáneamente a la *exposición* de las categorías.

La forma económica más elemental a partir de la cual se pueden desarrollar genéticamente el resto de las formas es la mercancía. Ésta es la forma que puede desarrollarse en la construcción lógica que lleva al dinero y al capital, y en este desarrollo pueden salir a la luz los supuestos que no resultan visibles en la forma económica acabada. Frente a ello, Ricardo se limita a subsumir las formas acabadas, tal y como se presentan de manera inmediata, bajo la categoría abstracta del valor. Como señala Haug, “es precisamente la unidad de análisis lógico y desarrollo genético lo que constituye en su núcleo lo específico de la *crítica de la economía política*. Por muy grandes que sean las contribuciones de un Smith o de un Ricardo, su grandeza se limita a la *reducción* de las categorías que se presentan a su contenido común. Marx procede a la inversa. No sólo *reduce*, sino que sobre todo *desarrolla*”⁸⁴.

Por otra parte, como se ha indicado en la sección anterior, el hecho de que Marx vincule su exposición al grado de desarrollo alcanzado por la economía política como instancia central de autorreflexión sistemática de la sociedad burguesa, significa asimismo que dicha exposición está intrínsecamente ligada al desarrollo de la realidad social del modo de producción burgués⁸⁵. Lo que esto significa en relación a la cuestión que ahora nos ocupa, el punto de partida de la exposición teórica, es que sólo con el pleno desarrollo de sistema capitalista se autonomiza el valor frente a las relaciones sociales en las que se genera, se convierte en el “sujeto” que domina todo el proceso social, y por ello puede convertirse en punto de partida de la ciencia que expresa teóricamente las relaciones del modo de producción capitalista. Respecto a ello afirma Marx en los *Grundrisse*:

“Un análisis de la forma específica de la división del trabajo, de las condiciones de producción en las que se basa, de las relaciones económicas de los miembros de la sociedad en las que se resuelven esas condiciones, mostraría que *tiene que estar presupuesto todo el sistema de la producción burguesa* para que el valor de cambio aparezca en la superficie como punto de

⁸⁴ W. F. Haug, *Vorlesugen zur Einführung ins “Kapital”*, op. cit., p. 164

⁸⁵ Kosík ha indicado a este respecto que “la idea de que la mercancía es la forma económica elemental del capitalismo únicamente puede convertirse en punto *de partida* del planteamiento científico en el caso de que todo el desarrollo de la exposición *demuestre* la legitimidad de ese punto de partida. Para que Marx pudiese *partir* de la mercancía, como totalidad de las determinaciones abstractas y no desarrolladas del capitalismo, debía conocer ya el capitalismo como totalidad de determinaciones desarrolladas” (*Dialéctica de lo concreto*, op. cit., p. 198).

partida simple, y para que el proceso del intercambio, tal y como se despliega en la circulación simple, aparezca como el metabolismo social simple, pero que abarca toda la producción y todo el consumo”⁸⁶

Las consideraciones realizadas hasta aquí permiten comprender por qué Marx comienza su exposición con la mercancía, y no con el trabajo, como Smith, ni tampoco con el valor, como Ricardo. El trabajo como tal es simplemente la elaboración de los productos en un metabolismo con la naturaleza, y no contiene en esta determinación general nada que sea propio del modo de producción capitalista, por lo que a partir del concepto de trabajo en esta universalidad no es posible desarrollar las formas constitutivas del sistema capitalista. El valor en su plena universalidad sólo aparece ciertamente con el pleno desarrollo económico de la sociedad burguesa, pero a partir de él no es posible llevar a cabo la génesis de las formas acabadas del sistema burgués. Sólo a partir de la mercancía como contraposición de valor de uso y valor es posible *desarrollar* las distintas formas.

La mercancía así caracterizada, como unidad de determinaciones contrapuestas, constituye la categoría inicial a partir de la cual se avanza hacia la concreción de estas determinaciones en la construcción conceptual que puede expresar científicamente el modo de producción capitalista. El trabajo que crea valor como resultado del gasto de la fuerza de trabajo es desplazado en la exposición categorial y sólo encuentra su lugar sistemático de exposición una vez introducido el concepto de capital, es decir, después de haber desarrollado las determinaciones económicas de la formación social marcada por la relación mercantil. Aquí se pone de manifiesto que la sucesión de las categorías no viene determinada por la prioridad fáctica de las mismas, esto es, no aparece primero la fuerza de trabajo como categoría por el hecho de que sea a partir de la aplicación de ésta como se genera el valor, sino que la exposición dialéctica tiene que comenzar por la categoría más simple que caracteriza el modo de producción capitalista, la mercancía como forma elemental de este modo de producción históricamente determinado. Sólo con el establecimiento del modo de producción capitalista ha surgido por primera vez en la historia una forma de organización social en la que las relaciones mercantiles atraviesan toda la sociedad, y en la que el valor ha podido constituirse en la categoría más abstracta de la economía política como ciencia que explica dicha formación socio-

⁸⁶ *Urtext*, MEGA II.2, p. 52 (sn).

económica⁸⁷.

Marx define la mercancía como una cosa que, en primer lugar, satisface una determinada necesidad, lo que significa que tiene un determinado *valor de uso*, pero al mismo tiempo, para que el producto que satisface esa necesidad sea propiamente una mercancía, tiene adoptar la universalidad del *valor de cambio*, lo que implica que se abstrae de su determinación como valor de uso: “La mercancía *es* valor de uso ... pero como mercancía es al mismo tiempo *no* valor de uso”⁸⁸. Sólo en la abstracción de la especificidad de los valores de uso de las mercancías pueden éstas compararse como simples cosas de valor, adquiriendo así un valor de cambio en relación al resto de las mercancías⁸⁹.

Lo que resulta fundamental retener es que esta contraposición entre valor de uso y valor de cambio es lo que constituye a la mercancía como tal. Esto es, el valor de cambio no es la abstracción mental de los individuos que al comparar objetos con valor de uso establecen el valor de cambio en la comparación de los mismos, sino que la comparabilidad entre las mercancías es lo que las constituye como tales. Por consiguiente, la mercancía tiene *dos determinaciones objetivas*. El análisis teórico de la mercancía tiene que reproducir estas determinaciones de la mercancía. Ésta queda definida como un producto que, por un lado, satisface una necesidad y tiene, por tanto, un valor de uso; por otro lado, tiene asimismo un valor de cambio en la relación de intercambio con otros productos.

Marx establece la relación entre estas dos determinaciones objetivas de la mercancía señalando que ésta es una cosa útil, una cosa que tiene un valor de uso. Pero este valor de uso, el cuerpo de la mercancía, es el portador, en la sociedad capitalista, del valor de cambio:

“Los valores de uso constituyen el contenido material de la riqueza, sea cual sea la forma social de ésta. En la forma de sociedad que tenemos que considerar son al mismo tiempo los portadores (*Träger*) materiales del valor de cambio”⁹⁰

⁸⁷ Respecto a esta cuestión señala Marx que “sólo consideradas en el curso de la ciencia aparecen estas determinaciones abstractas precisamente como las primeras y más pobres”, siendo en la realidad resultado de un modo de producción plenamente desarrollado (Cf. *Grundrisse*, MEW 42, p. 173).

⁸⁸ *Zur Kritik*, MEW 13, p. 28

⁸⁹ R. Bubner indica en relación a ello que “sólo la contradicción inmanente de la primera determinación relacional hace del análisis de la mercancía un análisis dialéctico y posibilita la marcha sistemática a determinaciones ulteriores” (*Dialektik und Wissenschaft*, op. cit., p. 79).

⁹⁰ *Das Kapital*, MEW 23, p. 50. En esta frase se puede constatar una vez más que Marx refiere la relación

Si bien en la formación social capitalista el valor de uso es el “portador” material del valor de cambio, en esta formación social es esta segunda determinación la que tiene prioridad frente a la primera. De hecho, la economía política no toma en consideración en sus teorías el valor de uso. Ciertamente la diferencia entre valor de uso y valor de cambio queda ya establecida claramente por A. Smith⁹¹, pero ni Smith ni los economistas posteriores se ocupan del valor de uso como tal. En relación a ello señala Marx en la *Contribución a la crítica de la economía política* que “el valor de uso en esta indiferencia frente a la determinación formal (*Formbestimmung*) económica, es decir, el valor de uso como valor de uso, cae fuera del ámbito de consideración de la economía política”⁹².

En efecto, la economía burguesa prescinde de la forma natural de los productos del trabajo, y toma el valor de uso como simple soporte material del valor de cambio, única forma del valor que cuenta para la economía burguesa. Puesto que en esta sistematización teórica del valor se expresa un aspecto constitutivo de la realidad económica de la sociedad burguesa, Marx tiene que proceder así también en su exposición teórica. La satisfacción de las necesidades humanas es, efectivamente, algo externo al proceso de valorización del capital. Pero si bien Marx tiene que atenerse en su exposición a este estado de cosas propio del modo de producción capitalista, parte de una clara distinción entre valor de uso y valor de cambio, y explicita reiteradamente la necesidad de que exista el primero para que pueda existir el segundo⁹³.

entre el valor de uso y el valor de cambio de la mercancía a la “forma de sociedad que tenemos que considerar”, esto es, a la moderna sociedad burguesa, y no a toda forma de sociedad humana, ni tampoco a otra forma histórica anterior de sociedad.

⁹¹ Cf. *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, op. cit., p. 44 y ss. A. Smith no sólo establece la diferencia conceptual, como ya habían hecho antes otros economistas, sino que fija la diferencia terminológica, distinguiendo entre “value in use” y “value in exchange”.

⁹² *Zur Kritik*, MEW 13, p. 16. Lukács ha observado a este respecto que “cuanto más desarrollada está una ciencia moderna, cuanto más adquiere claridad metódica sobre sí misma, tanto más decididamente tiene que apartarse de los problemas ontológicos de su esfera, tanto más decididamente tiene que excluirlos del ámbito de conceptualidad que elabora. Cuanto más desarrollada y más científica sea, tanto más se convierte en un sistema formalmente cerrado de leyes parciales especiales, para el que es metódica y principalmente *inaprehensible* el mundo que está fuera de su propio ámbito, y con él, en primer lugar, la materia dada para su conocimiento, *su propio sustrato concreto de realidad*. Marx ha formulado con precisión esta cuestión por lo que se refiere a la economía, al afirmar que «el valor de uso como valor de uso cae fuera del ámbito de consideración de la economía política» (*Geschichte und Klassenbewußtsein*, op. cit., p. 280).

⁹³ En este sentido dice Marcuse que “la introducción de la categoría de valor de uso era la introducción de un factor olvidado, esto es, olvidado por la economía política clásica, que sólo se había ocupado del fenómeno del valor de cambio ... La restauración de la categoría de valor de uso en el centro del análisis económico significa someter a cuestionamiento el proceso económico en el sentido de si satisface, y cómo, las necesidades reales de los individuos” (*Reason and revolution. Hegel and the rise of social theory*, op. cit., p. 303-304).

Es preciso asimismo prestar atención a una diferencia fundamental que ya queda establecida en la frase anteriormente citada y que va a ser decisiva en el curso ulterior de la exposición. Marx ha distinguido aquí entre “contenido material” (*stofflicher Inhalt*) y “forma social” (*gesellschaftliche Form*). Puesto que “los valores de uso constituyen el contenido material de la riqueza” en todas las sociedades históricas, la investigación del valor de uso no nos dirá nada de lo específico de la sociedad capitalista. Para determinar la especificidad de esta formación social hay que centrarse en aquello de lo que el valor de uso es “portador” en esta sociedad, el valor de cambio.

Hay que observar cómo se presenta el valor de cambio a este nivel de la exposición. Se constata, en primer lugar, que en el intercambio entre las mercancías se establece la relación de igualdad entre las mismas. Pero Marx no parte del intercambio como un hecho aislado y ocasional, sino del intercambio como proceso general en el que todas las mercancías están referidas las unas a las otras. *Sólo en este caso* el valor de cambio de una mercancía puede mantenerse inalterado al expresarse como una cantidad determinada de cualquier otra mercancía. Y puesto que esto ocurre para *cualquiera de las mercancías*, entonces éstas

“tienen que ser valores de cambio sustituibles entre sí o de igual magnitud. Por consiguiente, de aquí se sigue, primero: que los valores de cambio vigentes de la misma mercancía expresan algo que es igual. Y segundo: que el valor de cambio sólo puede ser el modo de expresión, la «forma de manifestación» (*Erscheinungsform*) de un contenido diferenciable de él”⁹⁴

La igualdad entre dos mercancías en la relación de intercambio supone la existencia de un “tercero” al que las dos tienen que ser iguales. Es decir, tiene que haber algo común a ambas cosas, que es lo que permite que se pueda establecer la comparación entre ellas:

“Ambas son, por tanto, iguales a una tercera, que en sí y para sí no es ni la una ni la otra. Cada una de ellas, en tanto que valor de cambio, tiene que ser reducible, por consiguiente, a esa tercera”⁹⁵

Las mercancías como valores de cambio representan una determinada cantidad de este algo común a lo que se tienen que poder reducir. Lo que esto significa es que como valores de cambio las mercancías tienen que ser *cualitativamente iguales*, pues

⁹⁴ *Das Kapital*, MEW 23, p. 51

⁹⁵ *Ibid.*

sólo así se puede establecer la comparación cuantitativa entre las mismas. Puesto que las mercancías son cualitativamente diferentes como valores de uso, la igualdad cualitativa que tienen como valores de cambio supone que como tales no pueden contener “ni un átomo de valor de uso”⁹⁶.

Este tercero común que implica la abstracción del contenido material del producto para poder establecer la equiparación en base a la igualdad cualitativa, de modo que sólo se distingan las mercancías entre sí cuantitativamente, es el *valor*. Pero el valor no puede manifestarse como tal en la mercancía, pues es lo común a las diversas mercancías en base a lo cual pueden compararse entre sí. Esto significa que sólo puede manifestarse en la relación de intercambio entre las mercancías. Esta forma de manifestación del valor es el *valor de cambio*.

Lo que queda claro en la determinación del valor es que ésta no tiene lugar a partir del proceso de producción de cada una de las mercancías, sino a partir de la relación de intercambio (*Austauschverhältnis*) de dos mercancías. Sólo en dicha relación se presenta el tercero común que es el valor, y que se manifiesta como valor de cambio de las mercancías que se intercambian. De lo que realmente se trata es de establecer la cualidad *específicamente social* de las formas económicas, mostrando que son expresión de valor⁹⁷. Por consiguiente, el valor de cambio, que es la determinación que constituye a la mercancía como mercancía, esto es, no sólo un producto que satisface una determinada necesidad, sino un producto que es intercambiado por otros, expresa, en oposición al valor de uso, una determinación social. Se trata de una determinación de relación, que presupone que una mercancía es intercambiada por otra, ya que de lo contrario no podría haber valor de cambio: éste sólo existe en “la relación de intercambio a una segunda mercancía distinta”⁹⁸. Es a partir de la relación de intercambio entre las mercancías como se manifiesta la dimensión social del valor, y de hecho, sólo en este momento se puede hablar propiamente de mercancía.

Lo que la exposición de Marx pone de manifiesto es que al ser el valor un atributo exclusivamente social, frente al valor de uso como atributo natural del

⁹⁶ Ibid., p. 52

⁹⁷ Como indica D. Behrens, “las mercancías como valores son expresiones de una unidad, mientras que como objetos de uso están referidas a las necesidades humanas, por tanto, sólo como valores está dada su referencia social. Sólo en el intercambio reciben los valores su forma social” (*Die kritische Gehalt der Marxschen Wertformanalyse*, en: D. Behrens (ed.): *Gesellschaft und Erkenntnis. Zur materialistischen Erkenntnis- und Ökonomiekritik*, op. cit., p. 182).

⁹⁸ *Das Kapital*, MEW 23, p. 75

producto, la mercancía tiene que ser necesariamente algo social, esto es, los productos sólo devienen mercancías en la relación entre los mismos en el cambio. Y sólo en el momento en que el intercambio atraviesa toda la sociedad puede convertirse la mercancía en la forma elemental de la riqueza. Es, por tanto, la estructura social en la que las relaciones de cambio se establecen como las relaciones dominantes, lo que hace que los productos adquieran junto a su *contenido material* de valor de uso, la *forma social* de valor, convirtiéndose así los productos en mercancías: “Como valores las mercancías son magnitudes *sociales*, por tanto, algo absolutamente distinto de sus «properties» como «things». Como valores representan sólo relaciones entre los hombres en su productive activity”⁹⁹.

A esta propiedad social que es el valor se ha accedido a partir de su forma de manifestación, la cual se ha presentado en la relación de intercambio entre dos mercancías. A este respecto observa Heinrich que “la relación de intercambio M-M no es una reproducción del intercambio inmediato de dos mercancías, como se supone a menudo, sino una construcción conceptual para investigar la determinación más general de la producción mercantil: la mediación del metabolismo social a través del cambio”¹⁰⁰. No se trata, por tanto, de que Marx tome la relación más simple en la que se presenta empíricamente la relación de cambio en la sociedad capitalista, pues aquí no se intercambian directamente mercancías, sino que el intercambio tiene lugar a través del dinero. Se trata de una construcción teórica en la que se presenta la relación de intercambio más simple de una formación social cuya reproducción tiene lugar *necesariamente* a través del intercambio generalizado de mercancías.

En esta sociedad las mercancías están ya referidas las unas a las otras en el proceso general de cambio que gobierna todas las relaciones sociales. En este sentido dice Marx en el *Urtext* que el valor de cambio “tiene que ser comprendido como la forma dominante en la sociedad burguesa, de modo que *todas las relaciones inmediatas de los productores con sus productos* como valores de uso han desaparecido; *todos los productos como productos comerciales*”¹⁰¹. De donde Marx parte, por tanto, es de la relación general de intercambio en la cual se igualan entre sí las diversas mercancías, y se pregunta por el significado de esta relación de igualdad entre las mismas. Esto es posible, en efecto, si éstas son iguales en un determinado respecto, si existe algo común

⁹⁹ *Theorien über den Mehrwert*, MEW 26.3, p. 127

¹⁰⁰ M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 200

¹⁰¹ *Urtext*, MEGA II.2, p. 52

a ellas de lo que representan un determinado quantum. Esta equiparación cuantitativa ha de tener a su base necesariamente una igualdad cualitativa, pues en otro caso no se podrían comparar, y ese algo común es el valor.

3.2.2. El carácter doble del trabajo que produce mercancías: trabajo concreto y trabajo abstracto

El valor ha quedado definido como aquello común a las mercancías que permite realizar la comparación entre ellas. Ahora se plantea la pregunta por la *sustancia del valor*. Marx señala que esta cualidad no puede ser ninguna propiedad natural del cuerpo de las mercancías, puesto que es precisamente de estas propiedades, que hacen de la mercancía un valor de uso, de las que se ha abstraído en la relación en la que se igualan. De aquí concluye Marx: “Si se prescinde, pues, del valor de uso del cuerpo de las mercancías, sólo les queda una propiedad: la de ser productos del trabajo”¹⁰². Ahora bien, la abstracción de los atributos materiales de los objetos que tiene lugar en su igualación como valores implica asimismo la *abstracción de las formas concretas del trabajo* que produce los cuerpos de las mercancías, de modo que los diversos trabajos “son reducidos en su conjunto a trabajo humano igual, trabajo abstractamente humano”¹⁰³. Los distintos tipos de trabajos útiles se reducen así a lo que es común a todos ellos, y en esta abstracción en la que quedan totalmente indiferenciadas sus diversas formas se constituye el *trabajo abstracto*, que es lo que Marx determina propiamente como la *sustancia* del valor.

Lo mismo que se indicó en referencia al valor hay que decir respecto al trabajo abstracto: no se trata de una abstracción mental que realicen los individuos al comparar los diferentes trabajos concretos, sino que se trata de una “abstracción real”, de una abstracción que tiene lugar efectivamente en el proceso en el cual se igualan los productos de los distintos trabajos en su relación de intercambio, independientemente de lo que piensen los individuos; es un resultado de su actividad dentro de las relaciones sociales de un sistema basado en el intercambio generalizado de los productos del trabajo. A este respecto señala Marx en la *Contribución* que “esta reducción aparece

¹⁰² *Das Kapital*, MEW 23, p. 52

¹⁰³ Ibid.

como una abstracción, pero es una abstracción que está realizada diariamente en el proceso de producción social”¹⁰⁴. Lo que esto significa es que el carácter abstracto es la dimensión social del trabajo, pero no en cualquier tipo de sociedad, sino en una sociedad que está constituida sobre la producción y el intercambio de mercancías¹⁰⁵.

Así pues, la sustancia del valor, que es la determinación cualitativa del valor que Marx presenta en primer lugar a este nivel de su exposición, y que ha quedado establecida como el trabajo *abstracto*, es una sustancia *social*, en la cual no entra ningún atributo natural de los productos, pues está constituida por la relaciones que los individuos establecen entre sí a través del intercambio de productos en el que se abstrae de todo carácter material de los mismos. Esto es expresado por Marx con suma concisión en la primera edición de *El Capital*: “El ser *valor* (*Werthsein*) de las cosas constituye su *unidad*. Esta unidad no surge de la naturaleza, sino de la sociedad”¹⁰⁶.

Frente al trabajo concreto, que produce valores de uso que se pueden aprehender materialmente, el trabajo abstracto produce una objetividad social que no se puede reducir a las cualidades materiales del producto:

“Consideremos ahora el residuo de los productos del trabajo. No ha quedado nada de ellos más que la misma objetividad espectral (*gespenstige Gegenständlichkeit*), una mera gelatina (*bloße Gallerte*) de trabajo humano indiferenciado, es decir, de gasto de fuerza humana de trabajo sin consideración a la forma en la que se ha gastado. Esas cosas sólo representan que en su producción se gastó fuerza humana de trabajo, se acumuló trabajo humano”¹⁰⁷

Marx habla de “objetividad espectral” porque se trata de una objetividad que no se puede aprehender en el objeto tomado individualmente, sino que sólo se presenta en tanto que los objetos se refieren unos a otros como mercancías, es una objetividad que sólo poseen *en común* los unos con los otros dentro de unas determinadas relaciones sociales. El valor lo es ciertamente de una cosa, pero no se puede aprehender en esa cosa como tal en cuanto valor de uso, pues es precisamente a partir de la abstracción de todos los atributos físicos, materiales de la cosa como se constituye el valor¹⁰⁸.

¹⁰⁴ *Zur Kritik*, MEW 13, p. 18

¹⁰⁵ H. Reichelt se ha referido en relación a ello a la incapacidad de la economía política para comprender la específica dimensión social del trabajo, indicando que “esta comprensión errónea sobre la forma de existencia específicamente histórica del trabajo social global se debe a que no entiende el valor como el modo inconsciente del principio que funda la unidad al nivel del trabajo social” (*Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, op. cit., p. 158).

¹⁰⁶ *Das Kapital* (erste Auflage), MEWA II.5, p. 19

¹⁰⁷ *Das Kapital*, MEW 23, p. 52

¹⁰⁸ “El producto como valor de uso está en contradicción consigo mismo como valor; esto es, en tanto que

La siguiente determinación del valor que se presenta en la exposición es su *magnitud*. Una mercancía tiene valor porque en ella está objetivado trabajo humano. Por lo tanto, la magnitud de valor de una mercancía queda establecida por “la cantidad de «sustancia generadora de valor», de trabajo, contenida en el valor de uso”¹⁰⁹.

En este punto resulta de importancia fundamental poner claramente de manifiesto aquello que diferencia la teoría marxiana del valor de las teorías clásicas del valor. Pues en éstas se establece que la magnitud del valor está asimismo determinada por el trabajo. Pero esto significa para estos teóricos del valor que está determinada por el “tiempo de trabajo” gastado en la producción de la mercancía. De este modo reducen la cuestión a una dimensión *puramente cuantitativa*, pues este tiempo de trabajo constituye la unidad de medida a partir de la cual se puede determinar la cantidad de trabajo que produce valor. Pero Marx no introduce el trabajo en su teoría del mismo modo que lo hace la economía política: no se trata simplemente del tiempo de trabajo gastado en la producción de la mercancía, sino que

“el trabajo que genera la sustancia de los valores es trabajo humano igual, gasto de la misma fuerza humana de trabajo. *El conjunto de la fuerza de trabajo de la sociedad*, que se representa en los valores del mundo de las mercancías, vale aquí como *una y la misma fuerza humana de trabajo*, aunque que se componga de innumerables fuerzas de trabajo individuales. Cada una de estas fuerzas de trabajo individuales es la misma fuerza humana de trabajo que las demás, en tanto que posee el carácter de una fuerza de trabajo social media y actúa como tal fuerza de trabajo social media, por consiguiente, en tanto que en la producción de una mercancía, sólo utiliza el tiempo de trabajo necesario en promedio, o tiempo de trabajo socialmente necesario”¹¹⁰

En este pasaje se ponen de relieve aspectos fundamentales de la concepción marxiana. Es preciso observar en primer lugar que Marx se refiere aquí al “mundo de las mercancías”. Ciertamente ha partido de la relación de intercambio de dos mercancías, a partir de la cual se ha presentado el tercero común que es el valor. Pero dicha relación, como hemos señalado en el apartado anterior, es la relación más simple dentro una estructura social donde todos los productos son intercambiados como mercancías¹¹¹. A la reproducción teórica de esta estructura social es a lo que está

está ahí en una determinada cualidad, como una cosa específica, producto de propiedades naturales determinadas, como sustancia de la necesidad está en contradicción con su sustancia, que como valor posee exclusivamente en el *trabajo objetivado*” (*Grundrisse*, MEW 42, p. 319-320).

¹⁰⁹ *Das Kapital*, MEW 23, p. 53

¹¹⁰ Ibid. (sn).

¹¹¹ Hemos indicado ya allí que no se trata de la relación “empíricamente” más simple, sino de la relación

dirigida *desde el principio* la construcción conceptual de Marx. En esta construcción teórica está presupuesto, por tanto, que todos los productos son mercancías, y su objeto sólo puede ser la moderna sociedad capitalista, pues sólo con ella se ha presentado en la historia una formación social donde todos los productos son tendencialmente mercancías. En otras sociedades históricas ha habido mercancías, esto es, objetos producidos para el cambio, pero en ninguna de ellas se han convertido la mayor parte de los productos en mercancías, esto sólo ha tenido lugar en la sociedad capitalista.

En el pasaje al que nos estamos refiriendo, esto significa que las “innumerables fuerzas de trabajo” de la sociedad se pueden constituir en “una y la misma fuerza humana de trabajo” (realmente, no en la abstracción mental del teórico, pues de lo aquí se trata es de la reproducción conceptual de la estructura social objetiva) sólo en una sociedad donde todos los productos del trabajo humano son mercancías, pues sólo en ella “el conjunto de la fuerza de trabajo de la sociedad” se representa “en los valores del mundo de las mercancías”. El trabajo abstracto es la determinación económica formal del trabajo *en la sociedad capitalista*.

En el análisis precedente ha quedado establecido que las mercancías se igualan como valores. En su calidad de valores, las mercancías son cosas de igual sustancia, y dado que la sustancia del valor es el trabajo humano indiferenciado, las mercancías, como valores, son expresiones objetivas del mismo tipo de trabajo. Ya que la magnitud de valor de una mercancía representa sólo la cantidad de trabajo contenido en ella, las mercancías tienen que ser siempre, en una determinada proporción, valores iguales. Este modo de plantear la cuestión de la magnitud del valor establece una distancia infranqueable con la economía política, que determina los valores de las mercancías como tiempo de trabajo gastado en su producción. Marx, en cambio, establece que el tiempo de trabajo que genera valor es el “tiempo de trabajo socialmente necesario”. Este tiempo de trabajo no es simplemente el tiempo de trabajo gastado en la producción de las mercancías, sino un tiempo que sólo puede determinarse “en promedio” (*in Durchschnitt*). Y donde puede establecerse este promedio no es únicamente en la producción de las mercancías, pues sólo en el intercambio en el que los productos del trabajo se igualan como valores se constituye el trabajo abstracto que es la sustancia del valor. Esto lo señala Marx con toda claridad en la *Contribución*:

“conceptualmente” más simple. La comprensión en términos empíricos lleva inevitablemente a la lectura historicista de *El Capital* que ha dominado en la tradición marxista.

“El tiempo de trabajo social sólo existe, por así decir, de manera latente en las mercancías, y se manifiesta sólo en su proceso de intercambio. No se parte del trabajo de los individuos como trabajo social, sino al revés, de trabajos particulares de individuos privados, trabajos que sólo en el proceso de intercambio se muestran como trabajo social general a través de la supresión de su carácter originario. El trabajo social general no es, por tanto, presupuesto acabado, sino resultado que deviene (*nicht fertige Voraussetzung, sondern werdendes Resultat*)”¹¹²

La diferencia entre la concepción de Marx y la de la economía política es, pues, anterior y más profunda al modo distinto en que se considera en ambos casos la magnitud del valor. Marx critica en primer lugar a la economía política clásica que no ha sido capaz de comprender que “la mera *diferencia cuantitativa* de los trabajos presupone su *unidad cualitativa* o *igualdad*, por tanto, su reducción a *trabajo abstractamente humano*”¹¹³. En efecto, Marx ha presentado la determinación cuantitativa del valor a partir de la determinación cualitativa del mismo, esto es, a partir del análisis de la sustancia del valor. Y esto es algo que en ningún momento ha sido desarrollado por la economía política, ni siquiera en la obra de su mayor exponente¹¹⁴. La diferencia entre su concepción del valor y la de Ricardo la indica Marx claramente en las *Teorías sobre el plusvalor*:

“En el caso de Ricardo, esa falsa concepción del dinero se debe a que sólo tiene en cuenta la *determinación cuantitativa* del valor de cambio, esto es, que el valor de cambio es igual a una determinada cantidad de tiempo de trabajo, y olvida la *determinación cualitativa*, el hecho de que el trabajo individual tiene que presentarse a través de su enajenación como trabajo *social abstractamente general*”¹¹⁵

Es a partir de la doble determinación del trabajo como se establecen las diferencias fundamentales entre la teoría marxiana del valor y las teorías clásicas del valor. Por lo que se refiere a la magnitud del valor, mientras en el espíritu del empirismo anglosajón se considera que ésta viene determinada por el tiempo de trabajo

¹¹² *Zur Kritik*, MEW 13, p. 31-32

¹¹³ *Das Kapital* (erste Auflage), MEGA II.5, p. 48

¹¹⁴ Ricardo ciertamente se refiere al trabajo como “fuente original” del valor (cf. *On the principles of political economy and taxation*, op. cit., p. 13), y lo designa asimismo como el “fundamento” del valor (cf. *ibid.*, p. 20). Pero Ricardo no desarrolla en ningún momento la determinación del trabajo como la sustancia que genera el valor, sino que a partir de esa caracterización general pasa a ocuparse inmediatamente de la determinación cuantitativa.

¹¹⁵ *Theorien über den Mehrwert*, MEW 26.2, p. 504-505. Más adelante Marx vuelve a insistir sobre esta cuestión: “Esta transformación de los trabajos de los individuos privados contenidos en las mercancías en *trabajo social igual* y, por tanto, como trabajo representable en todos los valores de uso, intercambiable con todos, este aspecto *cualitativo* del asunto, contenido en la representación del valor de cambio como dinero, no está desarrollado en la obra de Ricardo” (*ibid.*, MEW 26.3, p. 128).

gastado en la producción de la mercancía, el cual se puede determinar cuantitativamente de manera inmediata, en la concepción de Marx no se puede llevar a cabo esta cuantificación directa¹¹⁶. En efecto, el carácter de valor de una mercancía aparece en la relación en la cual dos mercancías se igualan cualitativamente. Esto supone que el trabajo incorporado en ambas mercancías tiene que ser asimismo trabajo cualitativamente igual. Los trabajos heterogéneos incorporados en las mercancías tienen que reducirse a lo que es común a ellos como trabajo humano en general, y este algo común a los distintos tipos de trabajos es lo que Marx denomina “trabajo abstractamente humano”. Puesto que los distintos trabajos concretos se reducen en la relación de intercambio a trabajo abstracto, éste no puede ser fijado independientemente de tal relación, esto es, no puede determinarse sólo a partir del proceso de producción de la mercancía.

El análisis del intercambio no tiene como primer objetivo para Marx llevar a cabo la determinación cuantitativa del valor, sino abrir el espacio teórico para la pregunta por la *sustancia del valor*. Esta diferencia entre su concepción y la de la economía política es enunciada por Marx al criticarle a ésta que no ha sido capaz de distinguir “en ningún lugar expresamente y con clara conciencia el trabajo que se representa en el *valor* del mismo trabajo en tanto que se representa en el *valor de uso* del producto”¹¹⁷. Lo que resulta del análisis de Marx es que para poder establecer la comparación entre dos mercancías tiene que haber un tercero común a ambas al que puedan reducirse. Esto se produce en la abstracción del valor como trabajo humano indiferenciado, gasto de fuerza de trabajo humana en general. Las mercancías son valores “como cristalizaciones de esa sustancia social común a ellas (*ihnen gemeinschaftlichen gesellschaftlichen Substanz*)”¹¹⁸.

El hecho de que Marx introduzca el trabajo en su exposición tomando en consideración en primer lugar el aspecto cualitativo, significa que dicha exposición está orientada a sacar a la luz la estructura de una sociedad en la que el trabajo es gastado privadamente y sólo con posterioridad se constituye como trabajo social¹¹⁹. En la

¹¹⁶ D. Behrens subraya que mientras que la economía política “parte del tiempo de trabajo concreto como *spended labour* y fijado cuantitativamente, para Marx el tiempo de trabajo no está dado inmediatamente como cuantitativamente determinado” (*Die kritische Gehalt der Marxschen Wertformanalyse*, op. cit., p. 179).

¹¹⁷ *Das Kapital*, MEGA II.5, p. 48

¹¹⁸ *Das Kapital*, MEW 23, p. 52

¹¹⁹ Respecto a esta contraposición del trabajo privado y el trabajo social señala Marx en la *Contribución*: “El trabajo que se representa en el valor de cambio está presupuesto como trabajo de individuos aislados.

sociedad capitalista, el trabajo individual no es inmediatamente social, sino que sólo se constituye en trabajo social *a través del intercambio* de los productos producidos de manera privada. Es el modo de funcionamiento propio de esta sociedad históricamente determinada lo que constituye el objeto de la exposición de Marx, y no simplemente determinar cuantitativamente las relaciones de valor de los productos del trabajo, como es el caso de la teoría del valor-trabajo de la economía clásica.

Este modo de plantear la cuestión le permite a Marx establecer el pilar fundamental de su *crítica* a la economía política: “el carácter doble del trabajo representado en la mercancía”. No se trata sólo del pilar fundamental de la crítica marxiana a la categoría de trabajo de la economía política, sino de la crítica a la economía política como tal. Marx indica a este respecto:

“Originariamente se nos apareció la mercancía como algo doble, valor de uso y valor de cambio. Después se mostró que también el trabajo, en tanto está expresado en el valor, no posee ya estas características que le corresponden como productor de valores de uso. He sido el primero en demostrar críticamente esta naturaleza doble del trabajo contenido en la mercancía”¹²⁰

Todo lector de Marx sabe de su sobriedad para otorgarse a sí mismo descubrimientos originales. No menos característico de él que su capacidad para la crítica más mordaz y destructiva es su benevolencia al juzgar los descubrimientos teóricos de autores precedentes, a los que en muchas ocasiones les otorga más de lo que merecen, haciendo explícitos planteamientos que en el autor correspondiente no se encuentran más que esbozados, a veces simplemente intuitos. El hecho de que Marx se jacte aquí de haber sido el primero en descubrir algo tiene ya que llamar necesariamente la atención sobre lo absolutamente nuevo y distinto de este aspecto de su concepción teórica. El carácter fundamental de esta cuestión es puesto de relieve por Marx a continuación en los siguientes términos:

“Puesto que este punto es el eje alrededor del cual gira la comprensión de la economía política, tiene que ser examinado aquí más de cerca”¹²¹

El *trabajo concreto* es el trabajo que produce valor de uso. Puesto que el producto como valor de uso es el objeto útil, que satisface una determinada necesidad,

Deviene social al adoptar la forma de su contrario inmediato, la forma de la universalidad abstracta” (MEW 13, p. 21).

¹²⁰ *Das Kapital*, MEW 23, p. 56

¹²¹ Ibid.

este trabajo es denominado por Marx “trabajo útil”. Subraya que es “una necesidad natural eterna” para la reproducción del hombre, y como tal tiene lugar en todas las sociedades históricas. Frente a él, el *trabajo abstracto* que constituye la sustancia del valor es la forma específica del trabajo en una sociedad que se basa en la producción de mercancías. Por ello cuando Marx afirma que el “trabajo no es la única fuente de los valores de uso producidos por él”¹²², sino también la naturaleza, se está refiriendo al trabajo concreto, que es a través del cual se lleva a cabo “el metabolismo entre el hombre y la naturaleza”. En efecto, la naturaleza no tiene ningún papel en la generación de valor, puesto que el valor es algo exclusivamente social. Es precisamente el resultado de la abstracción de todas las cualidades naturales de los productos que son referidos unos a otros en el intercambio, quedando reducidos a un puro residuo de trabajo humano indiferenciado. Lo que esto implica, como señala Marx con suma precisión en el pasaje paralelo de la *Contribución*, es que “el trabajo que pone valor de cambio es una forma específicamente social del trabajo”¹²³.

La determinación de este carácter doble del trabajo le permite a Marx tender la línea de fuerza fundamental de su crítica a la economía política. El hecho de que ésta no distinga entre estas dos formas del trabajo tiene como consecuencia inmediata que considere como *natural*, y como tal correspondiente a todas las sociedades históricas, algo que es puramente *social*, propio de una forma de sociedad *históricamente determinada*¹²⁴. En efecto, el trabajo concreto, útil es la forma natural del trabajo, que se da en todos los tipos de sociedad. En todas las épocas de la historia los hombres han tenido que producir valores de uso para hacer posible la reproducción social. Pero el trabajo que produce valor “es una forma específicamente social del trabajo”, específica de la sociedad capitalista. La crítica de Marx está dirigida a la comprensión que tiene la economía política de las formas capitalistas como formas naturales, y en primer lugar a su consideración de la forma social del trabajo como natural, pues constituye la base de

¹²² Ibid., p. 58

¹²³ *Zur Kritik*, MEW 13, p. 24

¹²⁴ M. Postone se ha referido a esta concepción del trabajo, que es asumida asimismo por autores marxistas, como una concepción “transhistórica”, en la que el trabajo se comprende “en términos de una actividad social dirigida a fines que media entre los hombres y la naturaleza, creando productos específicos para satisfacer determinadas necesidades humanas. El trabajo, así entendido, se considera como perteneciente al corazón mismo de toda vida social: constituye el mundo social y es fuente de la riqueza social. Esta concepción atribuye al trabajo social transhistóricamente lo que Marx analiza como una característica históricamente específica del trabajo en el capitalismo” (*Time, labor and social domination. A reinterpretation of Marx's critical theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 18).

todas las demás concepciones invertidas de la economía política. La concreción histórica de la concepción marxiana del trabajo abstracto como sustancia del valor se puede constatar de manera inequívoca en la siguiente consideración que aparece más adelante en *El Capital*:

“Sólo para esta forma de producción particular, la producción de mercancías, es válido que el carácter específicamente social de los trabajos privados independientes entre sí consiste en su igualdad como trabajo humano y adopta la forma del carácter de valor de los productos del trabajo”¹²⁵

Por consiguiente, aunque la teoría marxiana del valor establezca que es el trabajo lo que produce el valor, lo que en apariencia parece ser lo mismo que la teoría del valor-trabajo de la economía política clásica, la concepción de Marx se diferencia de ésta de manera fundamental, algo que no es visto por la economía académica. Ésta considera que Marx asume, al igual que todos los economistas clásicos, la posición teórica de A. Smith, y que, por tanto, la teoría marxiana es una continuación de la economía política clásica. Marx es considerado como el “hijo rebelde” de la economía clásica, pero un miembro de la misma al fin y al cabo. De este modo, no se comprende en absoluto la diferencia entre la economía política y la *crítica* de la economía política que Marx desarrolla. Dicha crítica no consiste simplemente en “criticar” las relaciones sociales burguesas, en utilizar la teoría económica clásica contra los representantes de la burguesía. Esto es precisamente lo que hacen los socialistas ricardianos. Pero la crítica marxiana no se limita a esto, dicha crítica tiene un profundo sentido *teórico*: supone criticar los fundamentos teóricos mismos de la economía política, lo que se somete a crítica son las categorías económicas mismas con las que opera la economía política. Y es sólo a partir de aquí, sobre el terreno previamente preparado por dicha crítica, desde donde Marx elabora el contenido positivo de su teoría y establece las categorías con las que poder explicar la realidad social burguesa.

En este sentido, hay también autores marxistas que asumen la visión de la economía burguesa y no perciben la diferencia esencial entre la teoría clásica y la teoría marxiana del valor, considerando que la diferencia entre Marx y los economistas clásicos está simplemente en que Marx historiza las categorías que en la economía política están hipostasiadas¹²⁶. Se pierde así la dimensión fundamental de la teoría

¹²⁵ *Das Kapital*, MEW 23, p. 88

¹²⁶ En la sección anterior nos hemos referido en diversas ocasiones a este tipo de interpretaciones,

marxiana del valor y no resulta posible comprender la diferencia esencial que la separa de la teoría clásica. No se trata en ningún caso de que Marx precise la teoría del valor-trabajo de la economía política, sino que su teoría del valor introduce una perspectiva diferente y se desarrolla a un nivel esencialmente distinto¹²⁷.

La diferencia irreductible entre la teoría marxiana del valor y la teoría clásica tiene su fundamento en la *dimensión social* de la concepción de Marx, frente al *individualismo* que está a la base de la economía burguesa. La dimensión social de la teoría marxiana, en efecto, se pone de manifiesto al compararla con las teorías de la economía política. Se ve así que el individualismo que constituye el punto de partida de las mismas es incompatible con el pensamiento de Marx.

Mientras la economía política parte de la actuación del individuo aislado y entiende la sociedad como el resultado de la acción de los distintos individuos que la componen, Marx considera que es la estructura social la que establece el marco de acción posible para los individuos, por lo que las acciones de éstos se han de ajustar siempre a esa estructura presupuesta. Por ello, frente a la economía política, Marx no fundamenta la teoría del valor en las reflexiones de los individuos. Por el contrario, Marx sostiene que los hombres actúan sin saber en realidad lo que hacen:

“Las personas no relacionan los productos de su trabajo entre sí como valores porque estas cosas sean consideradas por ellas meramente como envolturas materiales de trabajo humano igual. Al contrario. Al equiparar entre sí como valores sus diversos productos en el intercambio, equiparan sus distintos trabajos como trabajo humano. No lo saben, pero lo hacen (*Sie wissen das nicht, aber sie tun es*)”¹²⁸

La teoría marxiana del valor pretende sacar a la luz la estructura social que está a la base de la acción de los individuos, y que no viene determinada por las decisiones conscientes de éstos, sino que es anterior a toda decisión racional y, de hecho, establece los parámetros que definen la racionalidad dentro de esas relaciones sociales. Marx quiere mostrar la *relación* en la que se encuentra el *trabajo individual* con el *trabajo*

señalando asimismo a algunos de los principales autores que las defienden.

¹²⁷ H.-G. Backhaus indica que el núcleo de esta diferencia fundamental entre el planteamiento de Marx y el de la economía política clásica está en que ésta “parte del hecho de la duplicación del producto en una cosa de valor, algo representado, y una cosa real. Su teoría consiste en reducir el valor a trabajo”, pero no aborda lo que para Marx es el problema fundamental: “el hecho de que el producto se separa de sí y se fija en un ámbito de categorías económicas autónomo, más allá de la conciencia; y esto tiene que ser explicado precisamente a partir de la contradicción del trabajo social” (*Dialektik der Wertform*, op. cit., p. 53).

¹²⁸ *Das Kapital*, MEW 23, p. 88

social, pues dicha relación es la que permite comprender la estructura de la sociedad y los mecanismos de reproducción social. Y esto no es ninguna “prueba” de la teoría del valor, en la cual, por otra parte, Marx no está interesado en absoluto. A este respecto, le dice en una carta a Kugelmann:

“La verborrea sobre la necesidad de demostrar el concepto de valor se debe sólo a la más completa ignorancia, tanto de la cosa de la que se trata, como del método de la ciencia”¹²⁹

Marx no quiere hacer nada parecido, pues, a “demostrar el concepto de valor”. La exigencia de demostrar que el valor no es más que trabajo humano objetivado se debe a una comprensión que es totalmente ajena a la concepción teórica de Marx. El punto de partida de su investigación no es la mercancía en general, sino la mercancía de la sociedad capitalista. Lo que esto significa, como Marx hace explícito en las *Notas marginales* al tratado de A. Wagner¹³⁰, es que su objeto de investigación es la *mercancía como forma social del producto del trabajo*. El valor es precisamente la sustancia social que se manifiesta en esa forma. Y la cuestión que se plantea a partir de aquí es mostrar cómo se constituye esta sustancia social, esto es, desvelar el proceso a través del cual el trabajo individual se convierte en trabajo social, lo que permite poner de manifiesto la especificidad del trabajo en el modo de producción capitalista a través del mecanismo propio de socialización del trabajo en una sociedad que se basa en el trabajo privado¹³¹.

Esto puede hacerlo a partir de la determinación del trabajo que produce mercancías por un carácter doble, definido por dos determinaciones contrapuestas, al igual que las mercancías producidas por dicho trabajo. El trabajo abstracto ha de ser cualitativamente igual, de modo que se pueda establecer la diferencia sólo a nivel cuantitativo. Y del mismo modo que el valor es un atributo exclusivamente social de la mercancía, el trabajo abstracto constituye el carácter específicamente social del trabajo en el modo de producción capitalista. Respecto a ello dice Marx que el “producto del trabajo es en todas las condiciones sociales objeto de uso, pero sólo una época

¹²⁹ Carta del 11/7/1868, MEW 32, p. 552

¹³⁰ Cf. *Randglossen zu Adolph Wagners “Lehrbuch der politischen Ökonomie”*, MEW 19, p. 369

¹³¹ En la siguiente consideración de la *Contribución* se muestra claramente el absurdo que supone desde la concepción del valor de Marx tratar de demostrar que el trabajo es la sustancia del valor, a lo que se califica aquí como tautológico: “En tanto que el valor de cambio de las mercancías no es, de hecho, nada más que la relación de los trabajos de los individuos entre sí como trabajo igual y general, que no es sino la expresión objetiva de una forma específicamente social del trabajo, es una tautología decir que el trabajo es la *única* fuente del valor de cambio y, por tanto, de la riqueza, en la medida en que la misma consiste en valores de cambio” (MEW 13, p. 22).

históricamente determinada de la evolución, la que representa el trabajo gastado en la producción de una cosa de uso como su propiedad objetiva, es decir, como su valor, transforma el producto del trabajo en mercancía”¹³². Esta cualidad del trabajo es una abstracción que está efectivamente realizada en la realidad social capitalista, que no depende de los que piensen los individuos inmersos en esas relaciones sociales. Dicha abstracción se realiza en el mismo momento en que las mercancías se refieren unas a otras en el intercambio. Del mismo modo que en dicha comparación se abstrae del valor de uso, de las cualidades materiales del producto, se abstrae asimismo del trabajo concreto que produce esos valores de uso, y sólo queda el *trabajo abstracto* como *dimensión específicamente social* del trabajo.

Esta comprensión del trabajo abstracto entra ciertamente en contradicción con determinadas afirmaciones de Marx en *El Capital*, como, por ejemplo, cuando afirma que todo trabajo es “gasto de fuerza humana de trabajo en sentido fisiológico, y en esta condición de trabajo humano igual, o trabajo abstractamente humano, constituye el valor de la mercancía”¹³³. Esto no es más que una abstracción mental, en la cual puede subsumirse todo tipo de trabajo concreto. Pero no es ésta la determinación del trabajo abstracto que ha establecido Marx en su exposición¹³⁴.

De lo que se trata es de analizar el contexto teórico en que tienen lugar determinadas proposiciones problemáticas de Marx y constatar si resultan compatibles con él o por el contrario rompen la coherencia teórica de su discurso hasta tal punto que resulta imposible reconstruirla. En ese caso, habrá que ver si se trata simplemente de formulaciones imprecisas, con lo cual habrá que reformularlas con mayor precisión, o si se trata de ambivalencias conceptuales. Si es así habrá que quedarse con la formulación que permita mantener la coherencia del desarrollo teórico de Marx.

Con respecto al problema que nos ocupa, el del fundamento del trabajo

¹³² *Das Kapital*, MEW 23, p. 76

¹³³ *Ibid.*, p. 61

¹³⁴ M. Heinrich considera que en este caso, como en otros similares, no se trata sólo de formulaciones desafortunadas de Marx, sino que existe una ambivalencia fundamental en su pensamiento. Sostiene que en la obra de Marx se cruzan constantemente dos discursos distintos: por un lado, el discurso teórico genuinamente marxiano, que supone la crítica de la economía política como ciencia, y por otro lado, un discurso construido sobre los conceptos propios la economía política clásica. Esto hace que el discurso teórico de los clásicos ocupe un lugar central en los planteamientos de Marx, lo que da lugar a que el desarrollo categorial sea ambivalente en lugares decisivos de su obra. Según Heinrich, dichas ambivalencias “no están causadas simplemente por residuos anacrónicos del discurso clásico, que se podrían separar sin más de una configuración teórica «correcta». Los elementos del discurso clásico son integrados en el nuevo campo teórico, interfiriendo así con las categorías fundamentales del mismo y generando problemas específicos” (*Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 17).

abstracto, lo cierto es que un fundamento naturalista del trabajo abstracto no se deja pensar en el marco conceptual de la teoría marxiana del valor, pues implica la anulación de una de las distinciones categoriales básicas de la misma. Por lo tanto, afirmaciones como la anteriormente mencionada tendrán que ser desestimadas en favor de otras en las que se establezca con claridad un *fundamento social* del trabajo abstracto. Uno de estos textos lo encontramos, por ejemplo, al comienzo del tercer apartado del primer capítulo de *El Capital*, donde se subraya que “las mercancías sólo poseen objetividad de valor en tanto que son expresiones de la misma unidad social, trabajo humano, que su objetividad de valor es puramente social, de modo que se entiende por sí mismo que sólo puede aparecer en la relación social de mercancía a mercancía”¹³⁵. Y en el cuarto apartado se vuelve a insistir sobre ello: “Sólo en el intercambio adquieren los productos una objetividad de valor socialmente igual, separada de su objetividad de uso sensiblemente diversa”¹³⁶.

Pero el lugar donde estas formulaciones están expuestas con mayor claridad es el manuscrito *Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des “Kapitals”*¹³⁷, redactado por Marx para preparar la segunda edición de *El Capital*. Una gran parte de los planteamientos contenidos en él no fueron recogidos en el texto de la segunda edición, convirtiéndose en un típico manuscrito marxiano de autorreflexión sobre los fundamentos de su teoría. En este manuscrito se pone claramente de manifiesto el fundamento social del trabajo abstracto:

“Un producto del trabajo, considerado para sí aisladamente, no es valor, del mismo modo que no es mercancía. Sólo se convierte en *valor* en *su unidad* con otros productos del trabajo, o en la *relación* en la que distintos productos del trabajo, como cristalizaciones *de la misma unidad*, el trabajo humano, se igualan entre sí ... Si digo que este producto del trabajo es valor porque en él se ha gastado trabajo humano, esto es mera subsunción del producto del trabajo bajo el concepto de valor (*so ist das blosse Subsumtion des Arbeitsprodukts unter den Wertbegriff*)”¹³⁸

El producto del trabajo tiene una objetividad física como valor de uso, pero su objetividad como valor es independiente de todos los atributos corporales del producto. El valor se constituye en la abstracción de todas las cualidades materiales de los productos del trabajo, y esta abstracción se efectúa a partir del modo determinado en el

¹³⁵ *Das Kapital*, MEW 23, p. 62

¹³⁶ *Ibid.*, p. 87

¹³⁷ Sobre este manuscrito, véase apartado 3.1

¹³⁸ *Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des “Kapitals”*, MEGA II.6, p. 31-32

que se estructuran las relaciones sociales de los hombres en el proceso de reproducción de su vida material. El valor, por tanto, es algo que les corresponde a los productos en un *determinado contexto social*, por lo que la objetividad del valor es una objetividad puramente social. Sólo en una forma de sociedad que se basa en el intercambio generalizado de mercancías tienen los productos del trabajo, además de su objetividad física como valor de uso, una objetividad social como valor. Marx subraya que “esta objetividad social (*gesellschaftliche Gegenständlichkeit*) la poseen sólo como relación social (*gesellschaftliche Beziehung*)”¹³⁹. Y puesto un producto del trabajo considerado aisladamente de los otros no tiene objetividad del valor, sino que sólo la tiene en tanto que referido a otros productos del trabajo como mercancías, “este valor de una mercancía sólo puede aparecer en *una relación* en la que se comporte respecto a otra mercancía como valor”¹⁴⁰. Esta relación es el intercambio de mercancías, y es sólo aquí donde se efectúa la abstracción que está a la base del trabajo abstracto:

“La reducción de los distintos trabajos privados concretos a esta abstracción de trabajo humano igual *se realiza sólo a través del intercambio*, en el que se igualan, de hecho, los productos de los distintos trabajos”¹⁴¹

Esto significa que el trabajo abstracto no se puede cuantificar de manera directa a partir del proceso de producción, pues sólo en el intercambio en el que los productos se igualan como valores y se convierten, por tanto, en mercancías, se efectúa la abstracción a partir de la cual se constituye el trabajo abstracto¹⁴². Esta abstracción es el modo en que una sociedad en la que el trabajo se realiza de manera privada lleva a cabo la reducción de los diversos tipos de trabajo útiles individualmente realizados al trabajo social, esto es, el modo a través del cual se reproduce la forma de sociedad históricamente determinada que es la sociedad capitalista.

Este planteamiento lo expresa Marx con toda nitidez en la carta a Kugelman a la que nos hemos referido anteriormente: “La forma en la que se establece esta división proporcional del trabajo en un estado social en el que el trabajo social se hace valer

¹³⁹ Ibid., p. 30

¹⁴⁰ Ibid., p. 31

¹⁴¹ Ibid., p. 41(sn).

¹⁴² Sohn-Rethel es uno de los autores que más ha insistido sobre la cuestión de que el valor no se puede interpretar de manera sustancialista, sino que es una propiedad social que surge de la relación entre los productos del trabajo. Afirma que el valor no es “una esencia puramente cuantitativa contenida en la mercancía”, sino que es “una relación socialmente necesaria que surge de la acción de los hombres, en la cual las relaciones sociales de los hombres se «cosifican», esto es, se desplazan a una relación entre sus mercancías” (*Geistige und körperliche Arbeit*, op. cit., p. 76).

como intercambio privado de los productos individuales del trabajo es precisamente el *valor de cambio* de estos productos. La ciencia consiste precisamente en desarrollar *cómo* se establece la ley del valor (*zu entwickeln, wie das Wertgesetz sich durchsetzt*)”¹⁴³. Esta afirmación hace patente que lo que significa para Marx la “ley del valor” (la determinación del valor de los productos por el trabajo como su sustancia y su medida inmanente) es la explicación del modo en que se distribuye proporcionalmente la actividad social en un modo de producción en el que no hay ninguna distribución consciente y racional del trabajo. A través de la ley del valor se establece forzosamente a espaldas de los agentes sociales, sin que éstos sean conscientes de ello, un promedio en virtud del cual el trabajo concreto vale como trabajo abstracto y se constituye de esta manera en la sustancia del valor. Esta ley es el modo ciego y coercitivo en el que se establece el promedio en la unidad del trabajo social, el cual se manifiesta en el valor de cambio de los productos. Los *presupuestos de la ley del valor*, por tanto, están vinculados sistemáticamente a la *producción generalizada de mercancías*. Son el fundamento social que permite que los productos se conviertan en mercancías, en objetos de valor, lo cual tiene lugar si el trabajo abstracto se convierte en el atributo específicamente social de los productos del trabajo.

En qué medida un producto del trabajo tiene valor sobre la base de la producción mercantil depende de la medida en que forme parte del trabajo social global. Los trabajos privados individuales no son *eo ipso* partes del trabajo social, sino que tienen que tener que ser intercambiados, lo cual sólo tiene lugar si satisfacen una necesidad social: “Puesto que la mercancía no es valor de uso para su propio poseedor, tiene que ser valor de uso para el poseedor de otra mercancía. Si no es así, su trabajo fue un trabajo inútil, y su resultado, por tanto, no es mercancía”¹⁴⁴.

La mercancía no es valor de uso para su poseedor, sino un medio de cambio para conseguir otras mercancías que sean valores de uso para él. Con esto se pone de relieve el carácter contradictorio de las determinaciones de la mercancía: el valor de uso y el valor no pueden realizarse simultáneamente en la mercancía, sino que tienen que realizarse de manera contrapuesta, una excluye a la otra. Para que la mercancía llegue a ser valor de uso, lo cual sólo puede serlo para su no poseedor, tiene que realizarse como valor de cambio, lo cual sólo puede tener lugar en el intercambio, a través del cual el

¹⁴³ Carta del 11/7/1868, MEW 32, p. 552

¹⁴⁴ *Zur Kritik*, MEW 13, p. 28

trabajo útil contenido en la mercancía vale como trabajo humano igual. Por ello señala Marx que el valor “existe, por así decir, sólo de manera latente en esta mercancía, y se manifiesta sólo en el proceso de intercambio”. El producto del trabajo representa sólo la pretensión de que el trabajo contenido en él sea parte del trabajo que constituye efectivamente la reproducción social. Este trabajo privado es social sólo de manera *potencial* antes del cambio, y es aquí donde tiene que confirmarse como tal. Lo que significa que el producto sólo tiene valor y es, por tanto, mercancía, en el intercambio de los productos del trabajo, a través del cual el trabajo concreto gastado en ellos se realiza como trabajo abstractamente humano y de este modo vale como social: “Sobre la base del valor de cambio, el trabajo sólo es *puesto* como general a través del *intercambio*”¹⁴⁵.

En una sociedad que no está basada en el intercambio generalizado de mercancías, el trabajo concreto no deviene social a través del cambio, sino por medio de los mecanismos de reproducción social propios de esa forma de sociedad, mientras que en la sociedad capitalista dicho carácter social sólo lo adquiere de manera mediata a través del cambio. El carácter social de los productos del trabajo producidos de manera privada sólo se muestra a través de su intercambio como mercancías, pues únicamente así los distintos trabajos concretos se igualan como trabajo humano igual. Es el cambio, por tanto, lo que les da a los trabajos la *forma social específica* que tienen en esta sociedad. Y esto constituye la objetividad de valor de las mercancías, que es una objetividad social: la “escisión del producto del trabajo en cosa útil y cosa de valor”¹⁴⁶.

Si la producción mercantil es una forma de producción social históricamente determinada, y no una forma natural de la producción, como considera la economía política, entonces la forma social del trabajo en ese modo de producción tiene que ser distinta de otras formas sociales del trabajo. El trabajo como metabolismo del hombre con la naturaleza es la forma natural del trabajo, que ha sido realizado por todas las sociedades históricas para sobrevivir, pero la forma en que se lleva a cabo la reproducción social a partir del trabajo es distinta en las diversas sociedades históricas, y ésta es la diferencia que Marx quiere poner de manifiesto. En la sociedad capitalista, el trabajo se gasta privadamente, y sólo a través del intercambio de los productos del trabajo vale el trabajo útil individual como trabajo social general. Esta forma del trabajo

¹⁴⁵ *Grundrisse*, MEW 42, p. 104

¹⁴⁶ *Das Kapital*, MEW 23, p. 87

es lo que distingue a la sociedad burguesa de otras sociedades anteriores, y esto es lo que hay que analizar para ver en qué consiste ese carácter diferencial.

3.2.3. El desarrollo conceptual de la forma de valor

La exposición de la forma de valor constituye la parte más compleja de *El Capital* y, por tanto, la que más requiere de interpretación, pero a pesar de ello un gran número de estudios sobre la obra no se ocupan de ella en absoluto, o bien se limitan a hacer una breve mención al respecto, pasando directamente del análisis del valor que se presenta en los dos primeros apartados del primer capítulo al cuarto apartado, en el Marx aborda el fetichismo de la mercancía¹⁴⁷. Se considera así implícitamente que en los dos primeros apartados están ya establecidos todos los aspectos relevantes sobre la determinación del valor, y que en el tercero no se aporta nada sustancial al respecto. Con ello no sólo se deja de lado lo que en extensión constituye prácticamente la mitad del primer capítulo de *El Capital* (que como hemos señalado con anterioridad es el capítulo fundamental de la obra), sino que se ignora el estrato más profundo de la crítica de Marx y aquella dimensión de su teoría del valor en la que se presenta de manera más precisa la diferencia que la separa de la teoría clásica del valor¹⁴⁸.

Sobre la dificultad de esta parte de su exposición advierte ya Marx en el Prólogo a la primera edición de *El Capital*. Dice aquí que

“la forma de valor es difícil de entender, porque la dialéctica es mucho más precisa que en la primera exposición (*die Dialektik viel schärfer ist als in der ersten Darstellung*)”¹⁴⁹

¹⁴⁷ No nos referimos sólo a estudios introductorios a la obra de Marx, sino también a interpretaciones rigurosas de la misma. Un caso especialmente notorio en este sentido es el de P. Sweezy, posiblemente el autor marxista más influyente en el ámbito anglosajón. En la interpretación de la teoría marxiana del valor que realiza Sweezy, no sólo no aborda la cuestión del análisis de la forma de valor, sino que ni tan siquiera la menciona. Cf. *The theory of capitalist development: principles of Marxian political economy*, op. cit., p. 23-40

¹⁴⁸ La importancia fundamental de la forma de valor para la comprensión de la crítica marxiana es expresada por Haug en los siguientes términos: “Es necesario seguir muy de cerca en el texto la demostración de Marx de la ley de desarrollo de la forma de valor, porque de la comprensión de este modo de explicación depende por completo la comprensión de lo que significa crítica de la economía política ... Si se consigue derivar el concepto de forma económica y con ello derivar la condición de posibilidad de que se descubra su ley de desarrollo a través del análisis de la forma de valor, entonces se ha comprendido el problema de la *crítica de la economía política* y se ha visto, al menos en sus rasgos más generales, su solución” (*Vorlesungen zur Einführung ins “Kapital”*, op. cit., p. 129-130).

¹⁴⁹ *Das Kapital*, MEGA II.5, p. 11

Con “la primera exposición” se refiere Marx a la de la *Contribución a la crítica de la economía política*, donde efectivamente la cuestión de la forma del valor se encontraba mucho menos desarrollada y su exposición no se presentaba aún separada del proceso de intercambio. La dificultad y el elevado nivel de abstracción de esta parte de *El Capital* hicieron que Engels le recomendase a Marx realizar algunas aclaraciones para que fuera más asequible al lector. Tras leer las galeras de la primera edición, Engels elogia el progreso en la precisión del desarrollo dialéctico en comparación con la exposición de la *Contribución*¹⁵⁰, pero le aconseja a Marx que “valdría la pena mostrar más detalladamente a nivel histórico lo aquí obtenido dialécticamente, confirmarlo en la historia, por así decir, aunque sobre esto ya está dicho lo imprescindible; pero tienes tanto material acerca de ello que seguro que todavía puedes añadir un buen excursus que muestre por vía histórica al filisteo la necesidad de la formación del dinero y el proceso que ahí tiene lugar”¹⁵¹. Engels le aconseja también dividir esta parte en subapartados para que los desarrollos no fueran tan extensos. Marx le contesta a Engels que sigue su consejo sólo en parte: “Por lo que se refiere al desarrollo de la *forma de valor*, he seguido tu consejo y *no* lo he seguido, para proceder también dialécticamente a este respecto. Esto es, 1. he escrito un *apéndice* en el que he expuesto *la misma cosa* del modo más sencillo posible, como si fuera un maestro de escuela; 2. he dividido, siguiendo tu consejo, cada paso en §§ etc. *con su propio título*. En el prólogo le digo al lector «*no dialéctico*» que puede saltarse las páginas x-y y en lugar de ello leer el *apéndice*”¹⁵².

Ciertamente Engels no le recomendó a Marx que volviese a exponer lo mismo en un *apéndice*, sino mostrar por vía histórica el desarrollo conceptual realizado. Marx dice, en cambio, que ha vuelto a tratar “la misma cosa” de un modo más simplificado. Así pues, es evidente que Marx no consideraba apropiado mostrar por vía histórica lo “obtenido dialécticamente”. Frente a ello, lo que hace Marx es escribir un *apéndice* y aconsejar en el Prólogo al “lector no habituado al pensamiento dialéctico”¹⁵³ leer dicho *apéndice* en lugar de la parte correspondiente del primer capítulo.

La forma de valor es un *elemento constitutivo fundamental* de la teoría del valor,

¹⁵⁰ Cuando Engels leyó el manuscrito de la *Contribución* le había dicho a Marx a este respecto: “A menudo tengo que esforzarme en encontrar los tránsitos dialécticos, ya que all abstract reasoning se me ha vuelto muy extraño” (Carta del 9/4/1858, MEW 29, p. 319).

¹⁵¹ Carta del 16/6/1867, MEW 31, p. 303

¹⁵² Carta del 22/6/1867, MEW 31, p. 306

¹⁵³ *Das Kapital*, MEGA II.5, p. 12

no un componente adicional de la misma. Puesto que el valor no existe independientemente de su forma de manifestación adecuada, la teoría del valor no se puede construir sin el análisis de la forma de valor¹⁵⁴. En la primera sección del primer capítulo, Marx ha partido del valor de cambio como forma de manifestación del valor, para introducir a continuación el concepto de trabajo abstracto, que no tiene como primer objetivo, tal y como ya ha quedado señalado, establecer determinaciones cuantitativas, sino cimentar el análisis de la sustancia del valor. Después ha puesto de manifiesto el “carácter doble del trabajo representado en la mercancía”, al que se refiere como el “eje alrededor del cual gira la comprensión de la economía política”. Ahora va a exponer la forma de manifestación necesaria del valor en el valor de uso de otra mercancía, de modo que el trabajo concreto contenido en ésta se convierte a su vez en la forma de manifestación del trabajo abstracto. Respecto a esta cuestión señala Marx en la primera edición de *El Capital*:

“Aquí estamos en el punto originario de todas las dificultades que impiden la comprensión de la *forma de valor* ... El valor de uso o cuerpo de la mercancía desempeña aquí un nuevo papel. Se convierte en la forma de manifestación del *valor* de la mercancía, por tanto, de su propio contrario. De la misma manera, el trabajo útil *concreto* contenido en el valor de uso se convierte en su propio contrario, en mera forma de realización del trabajo humano *abstracto*. En vez de separarse, las determinaciones contrapuestas de la mercancía se reflejan aquí recíprocamente”¹⁵⁵

Aquí ya no se trata, pues, como en los anteriores niveles del análisis, de separar las determinaciones económicas formales de las formas naturales, sino de establecer la *relación necesaria* en la que se encuentran entre sí para que el valor pueda adquirir una *expresión objetiva*. Esto sólo puede ocurrir si el cuerpo de una mercancía actúa como materialización inmediata del valor de otra mercancía con la que se encuentra en una relación de valor.

Con el desarrollo de la forma de valor Marx lleva a cabo una crítica fundamental a la economía burguesa, a la que reprocha haber comprendido “el modo de producción burgués” no como “un modo particular de la producción social y con ello caracterizado históricamente”, sino como “una forma natural eterna de la producción social”¹⁵⁶. El

¹⁵⁴ Marx subraya en una carta a J. Weydemeyer la importancia central de la forma de valor, así como la dificultad de la misma, debido a su carácter abstracto: “El análisis de las formas simples del valor es la parte más difícil, porque es la más abstracta, de la economía política” (Carta del 1/2/1859, MEW 29, p. 573).

¹⁵⁵ *Das Kapital*, MEGA II.5, p. 31-32

¹⁵⁶ *Das Kapital*, MEW 23, p. 95

análisis de la forma de valor, que la economía política no ha sido capaz de realizar, permite poner de manifiesto el fundamento de la distinción entre valor de uso y valor de cambio en la relación de intercambio, y que la producción dirigida al valor de cambio (que no es otra cosa que erigir la ganancia en meta única del proceso productivo, siendo la producción de valores de uso un efecto secundario de dicho proceso) no es “una condición de existencia del hombre independiente de todas las formas sociales, una necesidad natural eterna”¹⁵⁷, como sí lo es, por el contrario, la producción de valores de uso para la satisfacción de las necesidades humanas.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que Marx, en la segunda edición de *El Capital*, anexa al análisis de la forma general de valor el análisis de la forma de dinero, que no se encontraba en las anteriores versiones de la forma de valor. Aquí se determina el dinero como la mercancía que es equivalente general¹⁵⁸. Pero no se trata aquí de una deducción conceptual, como es el caso de las precedentes formas de valor. Como señala Steinvorth, “sólo puede deducirse a partir de la relación simple de intercambio que *algún tipo* de mercancía *puede* asumir la función de equivalente general”, pero no “que una *determinada* mercancía *asuma* tal función”¹⁵⁹.

Esto permite comprender el sentido de la deducción de Marx y el nivel de abstracción al que se mueve la exposición del valor en la circulación simple. Con ello se hace patente una vez más lo erróneo de la interpretación historicista de Engels y del marxismo tradicional. En efecto, Marx denomina mercancía a un producto que no sólo tiene valor de uso, sino también y al mismo tiempo valor de cambio, el cual se presenta sólo en la relación de intercambio del producto. Como ya se ha indicado reiteradamente, Marx analiza la relación de intercambio entre dos mercancías como la forma más simple del intercambio en una estructura social caracterizada por el intercambio generalizado de mercancías. Sólo en esta forma de sociedad la riqueza se presenta como una “enorme acumulación de mercancías”, y sólo para esta sociedad tiene sentido comenzar con el análisis de la mercancía como “forma elemental” de la riqueza. Ahora bien, esto supone a su vez que el *intercambio de mercancías* está siempre ya *mediado por el dinero*, por lo que cuando Marx habla de la “duplicación” de la mercancía en mercancía y dinero no se puede estar refiriendo a ningún tipo de duplicación que tenga lugar a lo largo del proceso histórico. Un intercambio sin mediación de dinero es un mero intercambio

¹⁵⁷ Ibid., p. 57

¹⁵⁸ Cf. ibid., p. 84

¹⁵⁹ U. Steinvorth, *Eine analytische Interpretation der Marxschen Dialektik*, op. cit., p. 58

directo de productos, no un intercambio mercantil. Respecto a ello afirma Marx de manera inequívoca: “En la misma medida en que se consuma la transformación de los productos del trabajo en mercancías, se consuma la transformación de la mercancía en dinero”¹⁶⁰.

Marx había establecido en la *Contribución a la crítica de la economía política* que la relación de valor de uso y valor de cambio como determinaciones contrapuestas lleva a un “todo de exigencias contradictorias”¹⁶¹ y que “el proceso de intercambio de las mercancías tiene que ser tanto el despliegue como la solución de estas contradicciones”¹⁶². En *El Capital* se establece asimismo en el análisis de la forma de valor que la objetividad del valor sólo puede aparecer en la relación social que las mercancías establecen entre sí. Pero a diferencia de la *Contribución*, el análisis no se dirige todavía al proceso de intercambio, sino que éste sólo será objeto de la exposición tras el desarrollo de la forma de valor, lo que tendrá lugar en el segundo capítulo de la obra. La referencia más clara a la conexión de ambos niveles de la exposición aparece en la primera edición de *El Capital*:

“La mercancía es *unidad inmediata de valor de uso y valor de cambio*, por tanto, de dos opuestos. Ella es, pues, una *contradicción* inmediata. Esta contradicción tiene que desarrollarse, tan pronto como la mercancía no sea considerada como hasta ahora analíticamente ya bajo el punto de vista del valor de uso ya bajo el punto de vista del valor de cambio, sino que sea referida como un todo realmente a otras mercancías. Pero la relación *real* de las mercancías entre sí es su *proceso de intercambio*”¹⁶³

El nivel al que se presenta el desarrollo de la mercancía al dinero en *El Capital*, tanto en la primera como en la segunda edición, es el de la relación de valor de las mercancías, y sólo después se presenta el desarrollo del proceso de intercambio. Marx señala de manera preliminar que “la forma simple de valor de una mercancía está contenida en su relación de valor a un tipo de mercancía distinto”¹⁶⁴. La relación de valor entre dos mercancías es sólo una estructura parcial del proceso de intercambio, pero no aún el todo de dicho proceso. Es preciso tener en cuenta que la relación de valor

¹⁶⁰ *Das Kapital*, MEW 23, p. 102

¹⁶¹ *Zur Kritik*, MEW 13, p. 30

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ *Das Kapital*, MEGA II.5, p. 51. G. Göhler indica en referencia a este planteamiento de Marx que “aquí se formula explícitamente tanto la contradicción como su función sistemática decisiva como motor del desarrollo dialéctico” (*Die Reduktion der Dialektik durch Marx*, op. cit., p. 48).

¹⁶⁴ *Das Kapital*, MEW 23, p. 74

como estructura parcial abstracta *presupone* en todo momento la estructura global del proceso de intercambio¹⁶⁵.

Esta abstracción es necesaria para desvelar el “enigma del dinero”, pues es en la sucesión de las formas de valor como se puede mostrar que es en la relación de valor más simple, la relación con una única mercancía de distinto tipo, donde se encuentra ya la necesidad del dinero como forma de mediación de la totalidad del proceso. En referencia a ello afirma Marx en la primera edición de *El Capital* que la forma simple de valor “es algo difícil de analizar, porque es *simple*. Es en cierto modo la forma celular, o como diría Hegel, *el en sí del dinero*”¹⁶⁶. Lo que esto significa, como indica Marx a continuación, es que “las distintas determinaciones contenidas en ella están ocultas, sin desarrollar, son abstractas y, por tanto, sólo se pueden fijar y distinguir mediante esfuerzos de la capacidad de abstracción”¹⁶⁷.

Lo que expone la forma simple de valor es la estructura de la mediación en la relación de valor entre dos mercancías. Puesto que la mercancía no puede expresar su forma de valor en su forma natural, esto es, su valor de uso no puede ser inmediatamente valor de cambio, sólo puede expresar su valor por medio del valor de uso de otra mercancía. Lo que se presenta así en la relación de valor entre dos mercancías, en la que una expresa su valor en el cuerpo de otra mercancía, es la forma social de la misma, cuya forma acabada la constituye la forma de dinero.

Como ha quedado señalado, el valor de una mercancía no puede ser determinado en modo alguno a partir de la consideración de una mercancía en sí misma. Lo que la exposición del valor ha puesto de manifiesto es que la objetividad del valor es una “objetividad espectral”, con lo quiere decir Marx que no es una objetividad sensible que se pueda aprehender en la cosa misma, pues la abstracción de los valores de uso que está a la base de la determinación del valor ha dado como resultado una “mera gelatina” de trabajo humano indiferenciado. El objeto de la exposición de la forma de valor es

¹⁶⁵ A este respecto señala Zeleny que la primera condición de la derivación dialéctica “es la exigencia de un conocimiento empírico profundo de la materia en el terreno cuyo análisis teórico queremos realizar por medio de la forma materialista y dialéctica de la derivación. Así, cuando Lassalle utiliza las formas conceptuales dialécticas como esquemas generales ya listos bajo los cuales subsumir simplemente la materia específica de la economía política, Marx le critica no sólo por no comprender la dialéctica *racional*, sino también por no entender y utilizar una versión degenerada de la *dialéctica de Hegel* ... La exigencia marxiana de conocimiento profundo del material como presupuesto de la aplicación de la derivación materialista y dialéctica es obvia si se tiene en cuenta que es sólo la expresión de las conexiones internas necesarias del objeto” (*La estructura lógica de “El Capital” de Marx*, op. cit., p. 93-94).

¹⁶⁶ *Das Kapital*, MEGA II.5, p. 28

¹⁶⁷ *Ibid.*

precisamente mostrar la *forma necesaria de manifestación del valor* de una mercancía, lo cual sólo puede tener lugar en forma de relación, en virtud de la cual el valor de una mercancía se presente a partir de la relación con una mercancía distinta.

Las mercancías han quedado establecidas en una forma doble: como forma natural y como forma de valor. A partir de aquí se plantea la cuestión de la objetividad de valor de las mercancías, y Marx establece que esta objetividad consiste en la *relación social* de las mercancías:

“Ni un solo átomo de sustancia natural entra en su objetividad de valor ... su objetividad de valor es, por tanto, puramente social, de modo que se comprende por sí mismo que sólo puede aparecer en la relación social (*gesellschaftlichen Verhältnis*) entre las mercancías”¹⁶⁸

Si la objetividad del valor es de carácter exclusivamente social no le puede corresponder a una cosa considerada individualmente, sino sólo en su relación con otras. A este respecto señala Marx que “uno puede girar y doblar una mercancía individual (*eine einzelne Ware*) como quiera, y permanece inaprehensible como cosa de valor (*Wertding*)”¹⁶⁹. De hecho, al hablar de una mercancía individual se está presuponiendo siempre la existencia de otras mercancías en relación a las cuales esa mercancía es mercancía, pues sólo en esa relación se convierte en objeto de valor. Si no fuera así, se trataría simplemente de un valor de uso, de un producto del trabajo (concreto). Y como ya se ha indicado anteriormente, Marx establece con toda claridad en el manuscrito de preparación para la segunda edición de *El Capital* que “un producto del trabajo, considerado para sí aisladamente, no es valor, del mismo modo que no es mercancía”¹⁷⁰. Por ello se refiere Marx en este manuscrito a la objetividad del valor como “una objetividad puramente fantástica (*eine rein phantastische Gegenständlichkeit*)”¹⁷¹. Se trata de una objetividad que sólo tiene una cosa dentro de una relación, pero no fuera de ella.

Esto permite comprender el nuevo nivel de la exposición que presenta ahora Marx, en el que se aborda la forma de manifestación del valor *en la relación* entre las mercancías. Se refiere a ello en los siguientes términos:

“Habíamos partido, de hecho, del valor de cambio o de la relación de intercambio entre las

¹⁶⁸ *Das Kapital*, MEW 23, p. 62

¹⁶⁹ Ibid.

¹⁷⁰ *Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des “Kapitals”*, MEGA II. 6, p. 32

¹⁷¹ Ibid.

mercancías, para descubrir su valor oculto (*ihrem versteckten Wert*) en esa relación. Tenemos que volver ahora a esta forma de manifestación (*Erscheinungsform*) del valor”¹⁷²

Una vez determinadas, pues, la sustancia y la magnitud del valor a partir del valor de cambio, Marx establece como el siguiente nivel “necesario” de la exposición el desarrollo de la forma en que aparece el valor. Marzoa se refiere en relación a ello a “la necesidad de mantener la distinción entre «forma» y «sustancia», en vez de reducir la primera a la segunda, y, por lo tanto, la necesidad de seguir una dialéctica propia de la «forma»”¹⁷³.

Se vuelve ahora, pues, al valor de cambio como forma de manifestación del valor, pero este nuevo nivel presupone el análisis precedente. Ello le permite a Marx la utilización de nuevos conceptos que hasta ahora no se habían presentado. Hasta aquí ha hablado de la “relación de intercambio” (*Austauschverhältnis*) de las mercancías. Ahora va a comenzar a hablar de su “relación de valor” (*Wertverhältnis*). En efecto, la exposición había comenzado con la forma en que aparece el valor, y a partir de ella se ha deducido conceptualmente el valor. Una vez derivada, a partir de la relación de intercambio en la que se presenta el valor de cambio, la categoría del valor, se puede pasar al análisis de la relación de *valor*. Respecto a ella indica ahora Marx:

“La relación de valor más simple es evidentemente la relación de valor de una mercancía a una única mercancía de distinto tipo, siendo indiferente cuál. Por lo tanto, la relación de valor de dos mercancías suministra la expresión de valor para una mercancía”¹⁷⁴

En la relación de valor entre *dos* mercancías en la cual se da una igualdad cualitativa se presenta la expresión de valor para *una* de ellas¹⁷⁵. Marx denomina a la forma de valor que se obtiene a partir de aquí la *forma simple de valor*, y afirma que en ella se encuentra el “secreto” de todas las demás formas de valor.

Mientras que la relación de intercambio era una relación simétrica, en la cual, por tanto, ambas mercancías tenían el mismo papel, la relación de valor es asimétrica. En efecto, si dos mercancías se igualan en una relación de valor, ambas cumplen funciones distintas en dicha igualdad: la una, al referirse a la otra, expresa en el cuerpo

¹⁷² *Das Kapital*, MEW 23, p. 62

¹⁷³ F. Martínez Marzoa, *La filosofía de “El Capital” de Marx*, op. cit., p. 39

¹⁷⁴ *Das Kapital*, MEW 23, p. 62

¹⁷⁵ Aquí establece Marx esta distinción entre “relación de valor” y “expresión de valor”, pero en el desarrollo posterior utiliza también en ocasiones el término “expresión de valor” para referirse a la “relación de valor”, esto es, al todo de la relación en la cual se igualan las mercancías.

de ésta su valor. La primera tiene un papel activo, la segunda un papel pasivo. La mercancía que expresa su valor en el cuerpo de otra mercancía está en *forma relativa de valor*. La mercancía cuyo cuerpo expresa el valor de la otra mercancía está en *forma de equivalente*. En una relación de valor determinada, la misma mercancía no puede estar a la vez en ambas formas, pues éstas son excluyentes entre sí. Por lo tanto, la mercancía que está en la forma de equivalente no puede estar a la vez en la forma relativa de valor. “Ella no expresa su valor. Solamente proporciona el material para la expresión del valor de otra mercancía”¹⁷⁶.

Marx critica a los economistas el no hayan sido capaces en ningún momento de distinguir entre el valor y la forma del valor, y que desde el principio se centren exclusivamente en la determinación cuantitativa. Marx distingue entre el aspecto cualitativo y el cuantitativo, y señala que es preciso en primer lugar hacer abstracción del segundo y centrarse en el primero. Esto es, lo prioritario es abordar la cuestión fundamental de la *polaridad* de la relación de valor, el hecho de que las dos mercancías tengan papeles distintos en esta relación. Marx quiere poner de manifiesto la *necesidad* de que las dos mercancías se refieran la una a la otra de manera polar, es decir, que los polos de la relación de valor se requieran mutuamente y al mismo tiempo se excluyan el uno al otro.

“Como valores, las mercancías son meras gelatinas de trabajo humano, de modo que nuestro análisis las reduce a la abstracción del valor (*Wertabstraktion*), pero no les da una forma de valor distinta de sus formas naturales. Otra cosa ocurre con la relación de valor de una mercancía con otra. Su carácter de valor se presenta aquí a través de su propia relación con otra mercancía”¹⁷⁷

Las mercancías quedan reducidas como valores a la abstracción de trabajo humano indiferenciado, por lo que el valor no se puede aprehender en la mercancía individual. El “carácter de valor” es aprehensible sólo en el cuerpo de otra mercancía, en su “forma natural”, en la cual la primera mercancía recibe una forma de valor distinta de su propia forma natural. Sólo así “el carácter específico del trabajo que crea valor se saca a la luz”¹⁷⁸. De este modo, el valor recibe una forma objetiva en el valor de uso de otra cosa con la cual se encuentra en una relación de valor¹⁷⁹. Lo fundamental aquí es el

¹⁷⁶ Ibid., p. 63

¹⁷⁷ Ibid., p. 64

¹⁷⁸ Ibid., p. 65

¹⁷⁹ M. Heinrich se refiere a la relación entre el anterior nivel de la exposición y el actual en los siguientes términos: “Lo que en la relación de intercambio era el resultado de «nuestro» análisis, que las mercancías

hecho de que esto sólo ocurre “dentro” de dicha relación. Como indica Marx:

“Esto demuestra que la chaqueta significa más dentro de la relación de valor con la tela que fuera de ella”¹⁸⁰

Es en la relación de valor donde la forma natural de la mercancía que está en la forma de equivalente funciona como forma de valor. Fuera de la relación de valor esa forma natural es un mero valor de uso, y en la relación de intercambio queda reducida a la abstracción del valor. Para constituir la forma de existencia del valor tiene que encontrarse en una relación con la otra mercancía tal que ella sea sólo valor de uso, para que así la primera mercancía, la que está en la forma relativa de valor, puede expresar su valor en el cuerpo de esta segunda mercancía, la que está en la forma de equivalente. Dicho con los ejemplos de Marx: el valor de la tela es expresado en el cuerpo de la chaqueta, de modo que el valor de uso de la chaqueta sirve como expresión del valor de la tela, la cual recibe así una forma de valor distinta de su forma natural. Una mercancía, por tanto, no puede expresar su valor en su propia forma natural, sino en la forma natural de otra mercancía, la cual *dentro de esa relación* expresa el valor de la primera, pero nunca el suyo propio. Se entiende así la necesaria falta de simetría entre los dos polos de la relación, pues tienen que cumplir funciones necesariamente diferentes para que sea posible expresar objetivamente el valor¹⁸¹.

Una vez establecida la determinación cualitativa, pasa Marx a la determinación cuantitativa (de la que hasta ahora se había hecho abstracción), puesto que “la forma de valor no expresa sólo valor en general, sino valor cuantitativamente determinado o magnitud de valor”¹⁸². Tras el análisis precedente, resulta evidente que la magnitud de valor de la mercancía que está en la forma relativa de valor se expresa en un

como valores son reducidas a una gelatina de trabajo humano igual, en la relación de valor es ya un elemento constitutivo de la relación analizada. A través de la igualación como cosas de valor los distintos tipos de trabajos concretos son reducidos de hecho a trabajo igual, a trabajo abstractamente humano” (*Wie das Marxsche Kapital lesen*, Stuttgart, Schmetterling, 2008, p. 117).

¹⁸⁰ *Das Kapital*, MEW 23, p. 66. Como se sabe, en el análisis de la forma simple de valor, Marx toma la tela como ejemplo de la mercancía que está en la forma relativa de valor y la chaqueta como ejemplo de la que está en la forma de equivalente.

¹⁸¹ Ciertamente, puesto que la relación de valor tiene a su base la relación de intercambio, que es simétrica, se puede invertir dicha relación de intercambio, de modo que en la nueva relación de valor las mercancías inviertan sus respectivas funciones. Pero esto no cambia nada: en la nueva relación de valor, la mercancía que ahora está en la forma de equivalente (la que antes estaba en la forma relativa de valor) sólo puede expresar en su cuerpo el valor de la otra mercancía, pero no el suyo propio. Las mercancías que se tomen pueden ser cualesquiera, por ello denomina Marx a la forma simple de valor también forma contingente de valor. Pero una vez dentro de la relación de valor, su forma respectiva queda fijada.

¹⁸² *Das Kapital*, MEW 23, p. 67

determinado quantum de la mercancía que está en la forma de equivalente, cuya magnitud de valor no puede ser a su vez expresada en esa relación de valor.

Marx establece a partir de aquí tres *características* de la *forma de equivalente*:

– Señala en primer lugar que “el valor de uso se convierte en la forma de manifestación de su contrario, el valor”¹⁸³. Esto es, lo que se convierte dentro de la relación del valor en forma de valor es la forma natural de la mercancía. La mercancía que está en la forma de equivalente representa lo que es común en la relación entre las mercancías, de modo que el valor aparece como una propiedad natural de la mercancía equivalente. Lo que aquí tiene lugar es que una propiedad exclusivamente social como es el valor, que sólo les corresponde a las cosas en su relación mutua, se presenta como una propiedad natural de una cosa.

– El hecho de que el trabajo abstracto se constituya en la propiedad común de los distintos trabajos concretos, que producen valores de uso, implica otra inversión, que es la segunda característica de la forma de equivalente: “El trabajo concreto se convierte en la forma de manifestación de su contrario, el trabajo abstractamente humano”¹⁸⁴.

– Puesto que en el intercambio en el que se igualan los valores de las mercancías, se igualan asimismo los trabajos que producen los valores, entonces el trabajo privado aparece como inmediatamente social. Por lo tanto, la tercera característica de la forma de equivalente es que “el trabajo privado se convierte en la forma de su contrario, en trabajo en forma inmediatamente social”¹⁸⁵.

Lo que en estas inversiones se pone de manifiesto a distintos niveles es la cosificación de las relaciones sociales que tiene lugar ineludiblemente en la producción mercantil. Marx sacará todas las consecuencias de esto en un momento ulterior de su exposición, en el cuarto apartado del primer capítulo. En efecto, en estas características de la forma de equivalente se muestra ya lo que después será el objeto de la exposición del “fetichismo de la mercancía”¹⁸⁶. Marx indica que en las inversiones que se presentan

¹⁸³ Ibid., p. 70

¹⁸⁴ Ibid., p. 73. En la primera edición de *El Capital* señala Marx al respecto: “Esta *inversión* a través de la cual lo concreto sensible se presenta como forma de manifestación de lo universal abstracto, y no al revés, lo universal abstracto como propiedad de lo concreto, caracteriza la expresión de valor. Esto es lo que hace difícil su comprensión” (*Das Kapital*, MEGA II, 5, p. 634).

¹⁸⁵ Ibid.

¹⁸⁶ La relación entre ambos niveles de la exposición se puede constatar ya al observar la estructuración del Anexo a la primera edición de *El Capital*. Este Anexo, que lleva por título *La forma de valor*, y que pretende ser una versión popularizada de la forma de valor contenida en el primer capítulo, aborda la cuestión del fetichismo como una característica de la forma del equivalente, no como un desarrollo independiente.

en la forma de equivalente tiene lugar un “quid pro quo”, con lo que alude al hecho de que al representarse el valor de una mercancía en el valor de uso de otra mercancía, lo que está ocurriendo es que algo puramente social, como es el valor, aparece como una cosa material, al tener su representación en el cuerpo de una mercancía. Esto queda claro en el caso de la mercancía que se encuentra en la forma relativa de valor, pues expresa su valor en otra cosa distinta de su propio cuerpo. De modo que “esta expresión misma indica que oculta una relación social”¹⁸⁷. Pero con la mercancía que se encuentra en la forma de equivalente ocurre lo contrario, que el cuerpo de la mercancía parece “poseer forma de valor por naturaleza”¹⁸⁸. Esto es lo misterioso de la forma de equivalente, y sólo aclarando este misterio se puede desvelar el “enigma del dinero”. Lo que en la forma de dinero como forma general de equivalente no resulta visible se puede constatar en la forma singular de equivalente: una cosa parece poseer por naturaleza algo que le ha sido imprimido por otra cosa en su relación con ella, apareciendo así como natural algo que es exclusivamente social. A este respecto indica Marx:

“De ahí lo enigmático de la forma de equivalente, que sólo alcanza la vista burguesamente obtusa del economista cuando esta forma se le enfrenta consumada en el dinero ... No vislumbra que ya la expresión de valor más simple, 20 varas de tela = 1 chaqueta, presenta el enigma de la forma de equivalente para que sea resuelto”¹⁸⁹

Aquí se puede observar claramente cómo la exposición genética de Marx, que desarrolla las formas económicas a partir de las formas más simples y abstractas, hasta llegar a las formas acabadas, le permite llevar a cabo simultáneamente la crítica a través de la exposición, que como hemos señalado en la sección anterior es una de las características fundamentales de la exposición dialéctica de Marx. El desarrollo conceptual a partir de las formas elementales le permite mostrar aquello que aparece velado en la forma acabada, y que la economía política es incapaz de comprender, al no desarrollar genéticamente las formas y tomarlas tal y como se dan de manera inmediata¹⁹⁰.

¹⁸⁷ *Das Kapital*, MEW 23, p. 71

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 72

¹⁸⁹ *Ibid.* Sobre esta cuestión le dice Marx a Engels: “Los señores economistas no han comprendido lo más simple de todo, que la forma *20 varas de tela = 1 chaqueta* es sólo la base no desarrollada de *20 varas de tela = 2 libras esterlinas*, por tanto, que la *forma más simple de la mercancía*, en la que su valor todavía no está expresado como relación con todas las demás mercancías, sino solamente como *diferenciado* de su propia forma natural, contiene *todo el secreto de la forma de dinero* y con ello, in nuce, *de todas las formas burguesas del producto del trabajo*” (Carta del 22/6/2867, MEW 31, 306).

¹⁹⁰ En este sentido indica H. Brentel que “la exposición es *desarrollo dialéctico* y al mismo tiempo

Lo que Marx critica a la economía política es que al tomar la forma de equivalente en su forma ya consumada de dinero permanece presa de la apariencia de que posea por naturaleza su forma de equivalente. El análisis de la forma simple de valor hace patente que es una determinada *relación social* lo que aparece necesariamente como una *propiedad de una cosa*. Puesto que una mercancía no puede referirse a sí misma como valor, necesita del cuerpo de otra mercancía para poder expresar objetivamente su valor, con lo que el valor de la mercancía aparece así como un atributo físico de una cosa. Ésta es la forma de manifestación necesaria del valor, y lo que Marx descifra a partir de la forma simple de valor como una apariencia falsa es que la cosa en la que se expresa el valor tenga la forma de equivalente por naturaleza, y por ello sea *inmediatamente* valor como *cosa material*. Lo que realmente ocurre es que el cuerpo de la mercancía en su materialidad expresa el valor sólo *en relación a* otra mercancía.

Esto significa a su vez que la forma específicamente social del trabajo se objetiva en la forma natural de otra mercancía, la cual adquiere así una forma de existencia separada y opuesta a su propia forma natural como valor de uso. Por ello afirma Marx que “toda la contradicción surge de que el producto es mercancía, o de que el trabajo particular del individuo privado, para tener efecto social, tiene que presentarse como su contrario inmediato, como trabajo abstractamente general”¹⁹¹. La exposición de Marx pone de manifiesto que este estado de cosas es constitutivo de una sociedad que se basa en la producción generalizada de mercancías, es decir, que es específico de “una época históricamente determinada de la evolución, la que representa el trabajo gastado en la producción de una cosa de uso como su propiedad objetiva, es decir, como su valor”¹⁹².

Esta dimensión de la exposición queda más clara en la referencia a Aristóteles que hace Marx en el contexto de las características de la forma de equivalente. Señala aquí que Aristóteles no pudo comprender la forma de valor por la “limitación histórica de la sociedad en que vivía”¹⁹³. Sólo en la sociedad moderna resulta posible desvelar “el

reconstrucción de una comprensión suficiente de las teorías económicas criticadas. Tal *comprensión del método*, que es desarrollo dialéctico de las categorías de la economía política como análisis de las determinaciones específicas de las formas de valor, como *análisis formal*, sólo se puede explicar en conexión con la comprensión revolucionaria que tiene Marx del objeto de la economía” (*Soziale Form und Ökonomisches Objekt*, op. cit., p. 272).

¹⁹¹ *Zur Kritik*, MEW 13, p. 68

¹⁹² *Das Kapital*, MEW 23, p. 76

¹⁹³ *Ibid.*, p. 74

misterio de la expresión de valor”, pues sólo aquí tiene lugar efectivamente la reducción de todos los trabajos concretos a trabajo abstractamente humano a través del intercambio general de mercancías: sólo en esta forma de sociedad

“posee ya el concepto de igualdad humana la firmeza de un prejuicio popular. Pero esto sólo es posible en una sociedad en la que la forma de mercancía es la forma general del producto del trabajo y, por tanto, la relación de los hombres entre sí como poseedores de mercancías es la relación social dominante”¹⁹⁴

Estas consideraciones que Marx realiza sobre Aristóteles son importantes a dos niveles. En primer lugar, se pone en claro una vez más que la mercancía que Marx analiza es la mercancía de la moderna sociedad capitalista, no “la mercancía” en general, y menos aún la mercancía de sociedades preburguesas. En segundo lugar, hace patente el carácter *necesario* en el *orden de sucesión* de las determinaciones categoriales en el desarrollo conceptual de Marx. En efecto, Aristóteles no puede consumir el análisis de la forma de valor, dice Marx, “por carecer del concepto de valor”. Por ello ha sido necesario establecer primero la determinación cualitativa y cuantitativa del concepto de valor, y una vez realizada la exposición de la sustancia y la magnitud del valor se ha podido “volver” a su forma de manifestación, el valor de cambio, de la que se había partido al comienzo de la exposición.

Marx establece ahora que sólo como valor de cambio encuentra el valor de la mercancía una expresión autónoma. Y ocurre que en la relación de valor entre dos mercancías, la contraposición entre valor de uso y valor se exterioriza:

“La contraposición interna (*innere Gegensatz*) contenida en la mercancía entre valor de uso y valor se presenta, por consiguiente, a través de una contraposición externa (*äußere Gegensatz*), es decir, a través de la relación entre dos mercancías, en la que una mercancía, aquélla cuyo valor debe ser expresado, actúa inmediatamente sólo como valor de uso, mientras que la otra mercancía, aquélla en la cual se expresa el valor, actúa inmediatamente sólo como valor de cambio. La forma simple de valor de una mercancía es, por tanto, la forma simple de manifestación de la contraposición contenida en ella (*die einfache Erscheinungsform des in ihr enthaltenen Gegensatzes*) entre el valor de uso y el valor”¹⁹⁵

Se da una contraposición interna entre el valor de uso y el valor, en efecto, porque el valor se constituye a partir de la abstracción de todas las propiedades

¹⁹⁴ Ibid.

¹⁹⁵ Ibid., p. 75-76

materiales del producto, por tanto, de todo lo que hace de él un valor de uso. El hecho de que una mercancía como valor de uso no sea valor significa que sólo puede ser tal en cuanto equiparada a otra cosa. En esta relación se efectúa la abstracción en la que las mercancías quedan reducidas a trabajo abstractamente humano. Ahora bien, como afirma Marx en la *Contribución*, los productos del trabajo, como valores de uso, “son existencias indiferentes las unas para las otras, y más bien carentes de relación”¹⁹⁶. Lo que esto significa es que la forma de mercancía del producto del trabajo sólo puede presentarse como forma de valor de la mercancía y, por tanto, “el desarrollo de la forma de mercancía coincide con el desarrollo de la forma de valor”¹⁹⁷. Puesto que la forma de valor sólo puede existir a partir de la relación entre dos mercancías, sólo puede haber mercancía como tal en la relación de valor. Por eso la forma simple de valor es la forma en que se manifiesta la contraposición entre valor de uso y valor que está contenida en la mercancía.

Pero esta forma simple de valor es insuficiente, pues el valor de una mercancía sólo puede expresarse en otra clase de mercancías: “Se advierte a simple vista la insuficiencia de la forma simple de valor, de esa forma embrionaria que sólo por medio de una serie de metamorfosis alcanza su madurez”¹⁹⁸. La forma simple de valor tiene que pasar, pues, a una forma más plena. Marx señala que “pasa por sí misma” (*von selbst übergeht*). Esto nos indica que los tránsitos (*Übergänge*) en la exposición tienen carácter *necesario*, se presentan por exigencia *interna* del desarrollo conceptual, que es una de las características fundamentales de la *exposición dialéctica* de Marx, como hemos puesto de manifiesto en la sección anterior¹⁹⁹.

Esa forma más plena a la que “pasa por sí misma” la forma simple de valor es la *forma desplegada de valor*, en la que el valor de una mercancía se expresa en innumerables clases de mercancías. La mercancía que está en la forma relativa de valor no está ya solamente en relación social con una clase singular de mercancías, sino que

¹⁹⁶ *Zur Kritik*, MEW 13, p. 30

¹⁹⁷ *Das Kapital*, MEW 23, p. 76. El contexto teórico en el que se presenta esta afirmación hace patente que cuando Marx habla aquí de desarrollo (*Entwicklung*) se está refiriendo a un desarrollo conceptual, no a un desarrollo histórico. Respecto a esta cuestión señala K. Holzkamp: “No se hace explícito a qué se refiere aquí el «desarrollo», si a la cosa o a la operación mental. Podemos deducir del contexto de la argumentación, en el que equiparan «desarrollo» y «deducción», que con desarrollo se alude aquí esencialmente a un *desarrollo mental* ... Por consiguiente, cuando se habla aquí de «resultado», se hace referencia al resultado de una deducción *lógica* (y no de un *proceso real*)” (*Die historische Methode des wissenschaftlichen Sozialismus*, en: *Das Argument* 84, 1974, p. 27).

¹⁹⁸ *Das Kapital*, MEW 23, p. 76

¹⁹⁹ Cf. especialmente apartado 2.5.1

su relación social se establece con el mundo de las mercancías. De este modo, el valor gana una mayor autonomía, pues aquí se ve que al valor le es indiferente la forma particular del valor de uso en que se manifiesta. Pero esta forma sigue siendo incompleta, porque la serie en que se representa no tiene término, es infinita.

Antes del tránsito a la siguiente forma de valor a través de la inversión, Marx lleva a cabo una presentación detallada de la “insuficiencia” de la forma desplegada de valor, de modo que recibe un peso especial frente a los otros tránsitos de la forma de valor. También es presentado este tránsito con mayor precisión en la segunda edición que en la primera, lo que da cuenta de la importancia del mismo. Ello se debe a que es aquí donde emerge la dimensión social del valor, que es el *telos* inmanente que mueve el desarrollo de las formas.

La insuficiencia de la forma desplegada es superada por medio de una expresión del valor en que el lado del equivalente no sea infinitamente prolongable en una serie de mercancías particulares²⁰⁰, sino que se presenta un equivalente simple y unitario en el que se pueda expresar el valor de cualquier mercancía, lo cual tiene lugar invirtiendo la serie de la forma desplegada de valor. Se pasa así a la *forma general de valor*, en la que las mercancías representan su valor de manera unitaria, porque lo representan en una y la misma mercancía. El valor requiere de una forma de valor en la que pueda adquirir expresión su *carácter social*. En la forma general de valor sale a la luz este carácter social:

“De este modo se vuelve visible que la objetividad del valor de las mercancías, puesto que es la mera «existencia social» (*gesellschaftliche Dasein*) de estas cosas, sólo puede ser expresada por su relación social omnilateral (*allseitige gesellschaftliche Beziehung*)”²⁰¹

Aquí presenta Marx una serie de referencias históricas en las que se ejemplifican las formas de valor presentadas. Se trata evidentemente de simples ilustraciones de la exposición teórica realizada, lo que se pone de manifiesto por el hecho de que se presentan después del desarrollo conceptual. En la primera edición de *El Capital* no aparecen estas referencias históricas, lo cual hace patente también que en ningún caso

²⁰⁰ En la forma desplegada de valor designa Marx los polos de la expresión de valor como forma relativa *desplegada* de valor y forma *particular* de equivalente. Ciertamente es el lado del equivalente lo que se despliega, pero precisamente por ello cada una de las mercancías que aparecen aquí es un tipo particular de mercancías (mientras que en la forma simple de valor lo que se presenta es una forma singular de equivalente).

²⁰¹ *Das Kapital*, MEW 23, p. 80-81

fundamentan la exposición, que lo que hay a la base de la sucesión de las formas *no es una sucesión histórica*. Las sucesivas formas de valor son una construcción teórica en las que se exponen a un elevado nivel de abstracción las formas más simples que están a la base del intercambio mercantil en la sociedad capitalista.

Lo que Marx quiere demostrar con el análisis de la forma de valor es que el valor expresa la igualdad de los diversos trabajos concretos, y esta igualdad no es otra cosa que la relación social en la que esos trabajos heterogéneos se encuentran entre sí. El trabajo que genera valor no es el trabajo útil, concreto, sino el trabajo abstractamente humano, lo que significa que el trabajo no puede crear valor como proceso de trabajo individual, sino que el valor es el resultado del proceso social objetivo en el que todos los productos del trabajo privado se refieren unos a otros en la relación de intercambio generalizada en la que esos productos devienen mercancías en tanto que cosas de valor. Y si la objetividad de valor, como indica Marx en el pasaje anteriormente citado, es la “relación social omnilateral” de las mercancías, el trabajo abstracto que es la sustancia del valor será el resultado del proceso social “omnilateral” que tiene lugar en el mundo de las mercancías. Lo que al comienzo de la exposición estaba sólo presupuesto, ha salido a la luz, a través del desarrollo genético de las formas, en la forma general de valor.

Aquí todas las mercancías se refieren tan sólo a una de ellas, cuya forma natural es inmediatamente forma económica, forma de manifestación del valor, lo que significa que es *expresión de trabajo humano igual*. Mientras que en las anteriores formas de valor no era posible llegar a una expresión de valor realmente general, con la forma general de equivalente se ha alcanzado el nivel en el que la totalidad de las mercancías pueden referirse realmente a una de ellas como forma de valor. Todas las mercancías están puestas aquí en la misma medida como valores. Quedan así vinculadas a la consistencia de la forma de valor, constituyéndose una interdependencia de las mercancías que es la expresión teórica de la realidad social del modo de producción capitalista:

“La forma general de valor, que presenta los productos del trabajo como meras gelatinas de trabajo humano indiferenciado, muestra a través de su propia estructura que es la expresión social del mundo de las mercancías. De esta manera manifiesta que dentro de este mundo el

Por otro lado, estas afirmaciones de Marx, leídas en sentido contrario, ponen de relieve lo que hemos señalado en diversas ocasiones a lo largo de la presente sección. En efecto, el carácter abstracto del trabajo es su “carácter específicamente social” como resultado del proceso global del mundo de las mercancías. Esto tiene lugar, como afirma Marx, “dentro de este mundo”. Lo que significa que fuera de este mundo, es decir, en sociedades históricas que no estén basadas en la producción y el intercambio generalizado de mercancías, no será ése el carácter específicamente social del trabajo.

Finalmente, en las consideraciones que realiza Marx como conclusión de la forma general de valor, en las que se refiere a la “relación de desarrollo” (*Entwicklungsverhältnis*) de la forma relativa de valor y de la forma de equivalente, se hace patente el carácter *polar* de la forma de valor y el modo en queda *fijado* en la forma general: “En el mismo grado en que se desarrolla la forma de valor en general, se desarrolla también la contraposición entre sus dos polos, la forma relativa de valor y la forma de equivalente”²⁰³. Esto tiene como consecuencia que deje de ser visible aquello que todavía se podía observar en el análisis de la forma simple de valor. Allí se puso de manifiesto que la mercancía que se encuentra en la forma de equivalente parece tener por naturaleza la forma de la intercambiabilidad inmediata, por lo que parece que el valor fuese una propiedad de esa cosa en su misma materialidad. Puesto que el valor tiene que *aparecer* necesariamente en el cuerpo de otra cosa, *parece* que el cuerpo de esa cosa poseyera por la naturaleza valor. En esta forma simple de valor es posible resolver el enigma de que una propiedad puramente social se presente como una propiedad natural, al constatar que esto tiene lugar sólo *dentro de la relación de valor* entre dos cosas, de modo que en realidad una de ellas, la que está en forma relativa de valor, imprime su carácter de valor en la otra, la que está en la forma de equivalente, al expresar su valor en el cuerpo de esta otra cosa. Puesto que la igualdad del valor que se presenta en la relación de intercambio permitía invertir los polos de la forma simple de valor sin que se viese alterada la forma como tal, se podía ver que tanto una como la otra mercancía se podía encontrar contingentemente en la forma de equivalente. Pero en la forma general de valor ha quedado fijada la relación entre ambos polos, de modo que no se puede invertir sin que produzca un cambio de forma. Por ello queda fijada la

²⁰² Ibid., p. 81

²⁰³ Ibid., p. 82

apariencia de que el equivalente general posea por naturaleza valor. A este respecto señala Marx:

“De hecho, no se ve en absoluto en la forma de intercambiabilidad inmediata general que sea una forma mercantil contrapuesta, tan inseparable de la forma de intercambiabilidad no inmediata como la positividad de un polo magnético lo es de la negatividad del otro polo”²⁰⁴

Sólo dentro de la relación de valor puede expresar el valor en su cuerpo la mercancía que está en la forma de equivalente. En la forma general de valor, la forma general de equivalente expresa el valor de todas las mercancías precisamente porque todas las demás mercancías expresan en ella su valor, mientras que en esta forma ya fijada parece que fuera al revés, que todas las mercancías pueden expresar su valor en el equivalente general porque esta mercancía es inmediatamente valor en su forma natural. Sólo el desarrollo de las formas ha podido hacer visible el verdadero sentido de la relación.

En cuanto a la forma de dinero, el único progreso que representa frente a la forma general de equivalente es que ésta ha quedado vinculada “por la costumbre social”²⁰⁵ con la forma natural de una determinada mercancía. A nivel conceptual, por tanto, la forma de dinero no supone ningún progreso en la exposición, pues la dificultad que presenta su concepto se reduce a la comprensión de la forma general de valor. Por consiguiente, con el desarrollo de la forma general de valor ha quedado expuesta la génesis de la forma de dinero²⁰⁶.

Es importante destacar que cuando Marx habla de “génesis” de la forma de dinero en el desarrollo de la forma de valor, no se refiere en ningún caso a una génesis histórica. De lo que se trata para Marx es de reconstruir teóricamente la relación entre la forma simple de valor y la forma de dinero en el contexto del *sistema capitalista desarrollado*. En la economía política no existe ningún desarrollo conceptual que exponga de la relación entre la forma de valor y el valor. Este desarrollo conceptual es

²⁰⁴ Ibid.

²⁰⁵ Ibid., p. 84

²⁰⁶ Stapelfeldt pone de relieve las implicaciones teóricas de la deducción conceptual de Marx en los siguientes términos: “La reconstrucción de la génesis de la forma de dinero no sólo destruye la apariencia de la legalidad natural capitalista como proceso de cosificación; muestra al mismo tiempo la generalización real de la forma de mercancía, la subsunción de lo objetivo bajo el valor, la relación social que le subyace; muestra además cómo la igualdad a través de la abstracción de lo desigual invierte realmente su determinación lógica como algo surgido, pero como abstracción no puede disolver lo concreto, sino que más bien requiere precisamente de lo concreto” (*Das Problem des Anfangs in der Kritik der politischen Ökonomie. Zum Verhältnis vom Arbeitsbegriff und Dialektik*, op. cit., p. 77).

lo que Marx entiende como “génesis”. A esto es a lo que se refiere cuando afirma que “hay que realizar lo que la economía burguesa ni siquiera ha intentado, a saber, mostrar la génesis de la forma de dinero”²⁰⁷. El hecho de que se trata de una construcción teórica que expresa la conexión interna y necesaria entre el valor y la forma de valor se pone más claramente de relieve en el pasaje correspondiente de la primera edición de *El Capital*:

“El análisis de la mercancía da como resultado todas las determinaciones *esenciales* de la *forma de valor* y la forma de valor misma en sus momentos contrapuestos ... Pero lo decisivamente importante era descubrir la conexión interna necesaria (*inneren nothwendigen Zusammenhang*) entre la *forma* de valor, la *sustancia* de valor y la *magnitud* de valor, es decir, expresado *idealmente*, demostrar que la *forma* de valor surge del *concepto* de valor”²⁰⁸

Esta conexión constituye el núcleo a partir del que se despliega el desarrollo dialéctico de las sucesivas formas de valor, y sólo a partir de aquí es posible comprender la estructura lógica de la exposición de Marx en los tránsitos a las distintas formas.

En el desarrollo conceptual de la forma de valor se puede observar con especial claridad la importancia de los tránsitos en la exposición dialéctica de Marx. Son estos tránsitos los que establecen la conexión de la exposición, los que la impulsan hacia adelante y la hacen progresar a un nivel subsiguiente. En este nuevo nivel se resuelve la insuficiencia de las categorías que se presentaba en el anterior nivel de la exposición. Por consiguiente, en las insuficiencias que se presentan en las determinaciones de las formas de valor se encuentra el elemento dinámico que impulsa el curso de la exposición dialéctica a los sucesivos niveles teóricos.

Como ya se ha señalado, la forma general de valor constituye el nivel decisivo en la sucesión de las categorías. Sólo en esta forma se pone de manifiesto que la objetividad de valor de las mercancías es algo puramente social, es la expresión de la relación social entre las mercancías. El carácter social general se hace visible al expresar todas las mercancías su magnitud de valor en una y la misma mercancía, de modo que reflejan recíprocamente sus propias magnitudes de valor. En tanto que en el equivalente general adquiere expresión el valor de toda mercancía, se hace patente que el valor es indiferente al valor de uso en el que se manifiesta, esto es, a la forma natural de las mercancías, y lo que *se expresa en lo común a todas las mercancías* es sólo su *relación*

²⁰⁷ *Das Kapital*, MEW 23, p. 62

²⁰⁸ *Das Kapital*, MEGA II.5, p. 43

social recíproca. Esta relación social en la que las diversas mercancías se equiparan cuantitativamente sólo puede producirse en tanto que valen como expresiones cualitativamente iguales de la sustancia común a ellas, el *trabajo humano abstracto*.

Así pues, la forma de intercambiabilidad de la mercancía a la que se llega en la forma general de valor es la representación del trabajo abstracto. Esto significa que el trabajo concreto que produce la mercancía que hace las veces de equivalente general se convierte en la forma de manifestación del trabajo humano en general, del gasto de fuerza humana de trabajo como tal, independientemente de la forma en la que se ha gastado. Pero no se trata sólo de que se abstraiga *negativamente* de todas las particularidades de los distintos trabajos, sino que quedan todos ellos reducidos *positivamente* a su carácter social común. Esto queda expresado de la manera más clara en el Apéndice a la primera edición de *El Capital*:

“Si una mercancía posee la forma general de equivalente o funciona como equivalente general, su forma natural o corporal vale como la encarnación visible, la crisálida social general de todo trabajo humano”²⁰⁹

El equivalente general posee forma social inmediatamente, mientras que las otras mercancías tienen dicha forma sólo de manera mediata, a través del equivalente general. El hecho de que el resto de las mercancías sean inmediatamente sólo valores de uso, productos que satisfacen una determinada necesidad en su forma natural, significa que como tales no son aún mercancías. Sólo se convierten en mercancías en su relación de valor, en la expresión en la que como forma relativa de valor están referidas a la mercancía que se encuentra en la forma de equivalente general.

Por ello afirma Marx que sólo con la forma general de valor se alcanza la *realidad* de la relación de valor²¹⁰. La expresión de valor es real en tanto que no es un asunto privado y aislado de las mercancías, sino que es común a todo el mundo de las mercancías: “Sólo esta forma refiere, por tanto, las mercancías unas a otras realmente

²⁰⁹ Ibid., p. 644

²¹⁰ Esto no significa que se trate de la relación “real” que tienen las mercancías en el proceso de intercambio, la cual no se presentará hasta el segundo capítulo. A este nivel de la exposición se trata en todo momento de las determinaciones de la mercancía como tal. Esto es puesto claramente de manifiesto por Heinrich: “La forma general de valor es la *forma de manifestación* adecuada del valor, es decir, la forma en que el valor de la mercancía existe realmente como valor. Sin embargo, se trata aún de las determinaciones teóricas de la mercancía como tal, y no de su proceso de intercambio real. Las determinaciones formales de este objeto teórico son expuestas dialécticamente como relación de desarrollo conceptual de las distintas determinaciones formales” (*Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 230).

(*wirklich*) como valores o las hace aparecer recíprocamente como valores de cambio”²¹¹. La función de equivalente de una mercancía en la que se expresa el valor de forma simple y unitaria es realidad como “proceso social objetivo”²¹².

Esta forma concluye la sucesión de las determinaciones categoriales de un progreso necesario, en tanto que cada paso del desarrollo establece la necesidad del paso siguiente, estableciendo así la conexión que fundamenta la sucesión de las formas en el despliegue y la solución de las insuficiencias. Se trata, por tanto, de una sucesión de las determinaciones que resulta necesariamente del nivel teórico precedente. A través de este progreso se puede comprender la estructura del modo de producción capitalista en sus conexiones esenciales.

3.2.4. El fetichismo como cosificación de las relaciones sociales

En el apartado sobre el fetichismo de la mercancía, con el que se cierra el primer capítulo de *El Capital*, Marx quiere desvelar un secreto, como nos indica ya en el propio título: “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”. Este secreto lo es tanto para la conciencia espontánea como para la economía política, que permanece presa en este sentido de la misma apariencia que la conciencia común, y está atrapada también, por tanto, en el fetichismo de la mercancía, cuyo carácter enigmático no puede descifrar. De hecho, en esta parte de *El Capital* se presentan algunas de las críticas más contundentes a la economía política, por lo que resulta fundamental para comprender el sentido de la “crítica” marxiana.

Lo que hace aquí Marx no es otra cosa que *explicitar* algunas de las *conclusiones fundamentales* que se desprenden de su exposición precedente. Por consiguiente, lo que aquí se plantea resulta ininteligible sin haber comprendido la exposición del valor que aparece en los tres apartados anteriores, y concretamente en el tercero de ellos, “La forma de valor”. De hecho, en el Anexo a la primera edición el fetichismo de la mercancía aparece como una de las características de la forma singular

²¹¹ *Das Kapital*, MEW 23, p. 80

²¹² “Una mercancía se encuentra sólo en la forma general de equivalente porque y en la medida en que ella misma es excluida como equivalente por medio de todas las demás mercancías. La exclusión es aquí un proceso objetivo, independiente de la mercancía excluida ... una mercancía no funciona nunca realmente (*wirklich*) como equivalente general a menos que su exclusión y, por tanto, su forma de equivalente sea resultado de un proceso social objetivo” (*Das Kapital*, MEGA II.5, p. 646).

de equivalente, concretamente como la cuarta de ellas. Es en la segunda edición cuando pasa a ser tratada esta cuestión en un apartado independiente. Si se entiende esta conexión, por otra parte, resulta evidente que el fetichismo de la mercancía no tiene nada que ver con la teoría de la enajenación que Marx defendió en sus escritos de juventud, como ha considerado una buena parte de la tradición marxista²¹³.

En los apartados anteriores hemos visto que Marx habla con frecuencia de los enigmas y misterios que se presentan en el análisis de las determinaciones categoriales de la mercancía. Ahora vuelve sobre ello:

“A primera vista, una mercancía parece una cosa evidente, trivial. Pero su análisis demuestra que es una cosa muy compleja, llena de sutilezas metafísicas y argucias teológicas. En tanto que valor de uso, no hay nada misterioso en ella ... Pero en cuanto se presenta como mercancía, se transforma en una cosa sensiblemente suprasensible (*sinnlich übersinnliches Ding*)”²¹⁴

A lo aquí denomina Marx “suprasensible” se había referido ya en el análisis de la forma simple de valor con un término análogo. Allí había dicho que el valor es “una propiedad supranatural (*übernatürliche Eigenschaft*)”²¹⁵ de las cosas que se encuentran en la relación de valor. Si el valor se constituye en la abstracción de todas las propiedades naturales del producto, tiene que ser necesariamente algo “supranatural”. El valor es efectivamente algo *exclusivamente social*, que no tienen los productos del trabajo por separado, sino en tanto que se refieren unos a otros como mercancías. Lo que ocurre entonces es que el valor de uso de una mercancía sirve como materialización inmediata del valor, de manera que el cuerpo de la mercancía, algo “sensible”, se convierte simultáneamente en algo “suprasensible”. La objetividad de valor es así cosa y relación a la vez. La objetividad de valor es algo puramente social, en tanto que es resultado de una relación específicamente social en la que se igualan los trabajos heterogéneos como trabajo abstracto, constituyendo así la sustancia del valor²¹⁶. Pero el

²¹³ Lefebvre expresa esta forma de comprensión con toda nitidez: “La teoría económica del fetichismo retoma, eleva a un nivel superior, explicita la teoría filosófica de la alienación y de la «reificación» del individuo. Su actividad – el producto de su actividad – se presenta a él como otro, como su negación” (*Le matérialisme dialectique*, op. cit., p. 91). Una interpretación similar se puede encontrar, por ejemplo, en autores como W. Schmied-Kowarzik (cf. *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis*, op. cit., p. 135 y ss.) y L. Kolakowski (cf. *Las principales corrientes del marxismo I. Los fundadores*, op. cit., p. 239 y ss.).

²¹⁴ *Das Kapital*, MEW 23, p. 85

²¹⁵ *Ibid.*, p. 71

²¹⁶ Backhaus ha señalado en referencia a ello que “la «cosa sensiblemente suprasensible» designa una realidad *sui generis*, que no se deja reducir ni a los aspectos fisiológicos y tecnológicos del proceso de trabajo, ni a los contenidos de la conciencia de los hombres. La objetividad abstracta del valor es para Marx objetividad social. Puesto que esta dimensión de la realidad es objetiva y subjetiva al mismo

valor sólo puede manifestarse como forma de existencia cosificada de esa determinación social en el cuerpo de otra mercancía.

Marx señala que lo misterioso de la forma de mercancía no procede “del contenido de las determinaciones del valor”²¹⁷, sino que proviene de la “forma misma”²¹⁸ de mercancía. Para que un producto del trabajo sea mercancía, tiene que adoptar la forma de valor, pues sólo así el valor adquiere una expresión objetiva, y lo que ocurre entonces es que la propiedad social que es el valor aparece como una propiedad natural de una cosa.

“Lo misterioso de la forma mercantil consiste simplemente, por tanto, en que les refleja a los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos de los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales (*gesellschaftliche Natureigenschaften*) de esas cosas, y, por consiguiente, también refleja la relación social entre los productores y el trabajo global como una relación entre los objetos que existe al margen de los productores. A través de este *quid pro quo* los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensiblemente suprasensibles o sociales”²¹⁹

Lo que tiene carácter social es el valor, cuya sustancia es el trabajo abstracto, no el valor de uso que es resultado del trabajo concreto. Puesto que en la sociedad capitalista el trabajo individual privado no es inmediatamente social, sino que sólo lo es a través de la mediación del intercambio de los productos del trabajo, ocurre que como consecuencia de esta *mediación necesaria* el “carácter social” del trabajo aparece como “carácter objetivo” de los productos y, por tanto, como si los productos tuvieran una propiedad social por naturaleza, del mismo modo que son de un determinado tamaño o de un determinado peso.

Esta apariencia surge necesariamente porque, de hecho, las relaciones sociales de los hombres están mediadas por cosas en esta forma de sociedad. De este modo parece que el carácter social fuera un atributo intrínseco de las cosas. Marx vuelve a utilizar aquí la expresión que había aparecido ya en el análisis de la forma simple de valor, “*quid pro quo*”. Alude con ello a la inversión que se produce al presentarse una relación social entre las personas como una propiedad objetiva de las cosas. Y es precisamente la forma de mercancía la que hace que a las personas se les “reflejen” sus

tiempo, se distingue de todas las relaciones sociales que están constituidas sólo por la acción consciente” (*Dialektik der Wertform*, op. cit., p. 58).

²¹⁷ *Das Kapital*, MEW 23, p. 85

²¹⁸ *Ibid.*, p. 86

²¹⁹ *Ibid.*

relaciones sociales como una relación entre cosas. También es importante observar que Marx añade que estas relaciones entre cosas les parece a los hombres que “existe al margen” de ellos. Si esto es así, no pueden tener ningún poder sobre las mismas, esas relaciones son algo que escapa a su control. Esto queda más claro con el paralelismo que Marx establece a continuación:

“Es sólo la relación social determinada existente entre los hombres lo que aquí adopta para ellos la forma fantasmagórica (*phantasmagorische Form*) de una relación entre cosas. De ahí que para encontrar una analogía tengamos que remontarnos a las nebulosas regiones del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, que están en relación entre sí y con los hombres. Lo mismo sucede en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo, que se adhiere a los productos del trabajo tan pronto como son producidos como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil”²²⁰

Esta última frase pone de manifiesto que el fetichismo no es meramente una percepción errónea por parte de los hombres de una situación que en realidad es diferente a como la perciben. El fetichismo es el resultado de un estado de cosas efectivo que tiene lugar en la sociedad mercantil. La conciencia lo único que hace es “reflejar”, como ha dicho Marx en el pasaje anterior, el modo en que se establece la conexión social entre los productores en esa forma de sociedad. Y esta conexión social, efectivamente, no es directa, sino que está mediada a través del intercambio en el que se relacionan los productos del trabajo como mercancías. Es sólo a través de este intercambio como se relacionan los productores, y es a través de él como los trabajos privados se convierten en parte integrante del trabajo social global. Éste es el modo propio de socialización del trabajo en una sociedad basada en el intercambio de mercancías.

Marx descifra así la objetividad económica como la de las formas específicamente sociales que tiene que adoptar de manera necesaria el carácter social del trabajo en una sociedad basada en el intercambio generalizado de mercancías. Pero tales formas ocultan el contenido social que está a su base. Las relaciones a través de las que se constituye el proceso social aparecen veladas en las formas acabadas. Esto es así necesariamente, puesto que a las personas

²²⁰ Ibid., p. 86-87. Aquí parece resonar ciertamente la crítica a la religión de Feuerbach. Pero hay que observar que Marx se refiere a ello como una “analogía”, y no sigue el modo de argumentación feuerbachiano, como había hecho en sus textos de juventud. El planteamiento de Marx parte ahora de supuestos totalmente distintos.

“se les aparecen las relaciones sociales entre sus trabajos privados *como lo que son*, es decir, no como relaciones directamente sociales entre las personas en sus trabajos, sino más bien como *relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas*”²²¹

Aquí se puede constatar con más claridad aún que el fetichismo de la mercancía es la reproducción en la conciencia de los hombres de una estructura social objetiva, en la cual se produce de manera privada e independiente y es, por tanto, el mercado la única instancia que establece el contexto social, pues sólo aquí se refieren los productos del trabajo unos a otros y se determina en qué medida el trabajo privado realizado por los distintos productores vale como parte del trabajo social. Así pues, que las relaciones sociales se constituyan por medio de las cosas y que, en consecuencia, las cosas tengan propiedades sociales, no es ninguna percepción invertida de la realidad social, sino que ésta es la *consecuencia necesaria* del modo en que *funciona efectivamente* esta forma de sociedad: el trabajo abstracto que es la sustancia del valor y su medida inmanente es resultado de la reducción de los distintos trabajos concretos en la relación de intercambio entre los productos del trabajo, los cuales se transforman en ese momento en mercancías, esto es, productos que además de valor de uso tienen valor, el cual es una propiedad social que sólo puede materializarse en el cuerpo de una cosa, de modo que las cosas en su materialidad aparecen investidas de atributos sociales. Por ello indica Marx que es insuficiente la comprensión del valor como una relación entre las personas (a lo queda reducida la concepción marxiana del valor en muchas presentaciones de su pensamiento): a ella hay que añadirle que el valor es “una relación oculta bajo envoltura cósmica (*unter dinglicher Hülle*)”²²².

Con esta caracterización Marx no hace más que sacar las consecuencias de toda su precedente exposición del valor. El análisis de la forma de valor ha hecho patente esta cosificación de las relaciones sociales, pero también que esto es así solamente dentro de la relación de valor de las mercancías, no fuera de ella. Ello es algo constitutivo de una sociedad basada en el intercambio mercantil; pero lo que es falso es que las cosas tengan propiedades sociales en cualquier forma de sociedad. Como señala Marx, “esta escisión del producto del trabajo en cosa útil y cosa de valor sólo se realiza

²²¹ Ibid., p. 87 (sn).

²²² Ibid., p. 88. En este sentido señala R. Bubner que “el fetichismo como característica fundamental de las formas sociales capitalistas no nombra otra cosa que relaciones devenidas cósmicas. En el fetichismo desaparece el carácter de relación de las relaciones tras su fachada cósmica, de modo que a partir de esta solidificación sólo puede ser desvelado a través del análisis crítico el modo propio de las relaciones” (*Dialektik und Wissenschaft*, op. cit., p. 77).

en la práctica cuando el intercambio ha adquirido ya una extensión y una importancia suficientes como para que las cosas útiles sean producidas para el intercambio, de modo que el carácter de valor de las cosas se toma ya en consideración en su producción misma”²²³. La única sociedad histórica donde el intercambio tiene tal “extensión” que las cosas útiles no son producidas por su utilidad, por las necesidades que satisfacen, sino para ser intercambiadas, esto es, donde el valor de uso se convierte en un simple medio de realización del valor, es la sociedad capitalista. Sólo en esta formación social el fetichismo se adhiere inevitablemente a la mercancía.

Esto tiene consecuencias ulteriores que Marx va poniendo de relieve sucesivamente. El hecho de que en el valor de las mercancías las relaciones de los hombres se presenten “bajo envoltura cósmica” hace que dichas relaciones permanezcan ocultas a los individuos que forman parte de ese sistema. Les atribuyen así a las cosas un poder al que quedan sometidos, pues las cosas siguen sus propias leyes independientes de ellos: “Su propio movimiento social posee para ellos la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control se encuentran, en lugar controlarlas ellos”²²⁴. Esto es algo que ocurre efectivamente en una sociedad basada en el intercambio mercantil. Pero esto no ocurre porque las cosas tengan propiedades sociales en sí mismas, sino porque la conexión social de los hombres se establece a través de las cosas en este modo de producción históricamente determinado. Es la *forma misma de mercancía* la que genera el *carácter fetichista* de ésta.

Ahora bien, esta situación no es visible para las personas inmersas en dichas relaciones. Éstas consideran que las mercancías poseen “la fijeza de formas naturales de la vida social”²²⁵. También la economía política, que elabora las categorías con las que opera a partir de las formas acabadas, tal y como se presentan a la observación dentro de esas condiciones sociales, está apresada dentro de esas formas:

“Tales formas constituyen precisamente las categorías de la economía burguesa. Son formas de pensamiento socialmente válidas y, por tanto, objetivas (*gesellschaftlich gültige, also objektive Gedankenformen*) para las relaciones de producción de este modo de producción social

²²³ *Das Kapital*, MEW 23, p. 87. Hay que observar que Marx indica aquí que el valor “se toma en consideración” en la producción, lo que significa el valor no se ha constituido como tal todavía en la producción. Se trata de una previsión del valor que se espera realizar con esa producción dirigida ya de antemano al intercambio, en el que se realizará efectivamente el valor de las mercancías.

²²⁴ *Ibid.*, p. 89

²²⁵ *Ibid.*, p. 90

históricamente determinado que es la producción de mercancías”²²⁶

En la sección anterior hemos puesto de manifiesto que uno de los aspectos centrales de la exposición dialéctica de Marx es llevar a cabo la crítica de las categorías a través de la exposición. Aquí puede verse con claridad el fundamento de esta forma de exposición. La economía política lo que hace es sistematizar teóricamente la autocomprensión que la moderna sociedad burguesa tiene de sí misma, sus categorías se derivan de las formas de pensamiento dominantes en esta forma de sociedad. Estas formas de pensamiento son las que corresponden a las relaciones sociales del modo de producción capitalista: dentro de esta formación social son, por consiguiente, objetivas. Por ello la exposición de esas relaciones sociales tiene lugar a través de la crítica de las categorías en las que se expresan teóricamente²²⁷.

La condición de posibilidad de esta crítica es el desarrollo de las determinaciones formales. La economía política no desarrolla las formas, sino que parte de ellas como *presupuestos dados*, y por ello las considera como *formas naturales*. A este respecto observa Marx:

“Formas que llevan escrita en la frente su pertenencia a una formación social en la que el proceso de producción domina al hombre, en lugar de dominar el hombre al proceso de producción, son consideradas por la conciencia burguesa como una necesidad natural tan evidente como el trabajo productivo mismo”²²⁸

El valor es efectivamente una propiedad social de las cosas, que hace de la mercancía una “cosa sensiblemente suprasensible”. Pero esta propiedad no la tienen los productos del trabajo en todas las formas de sociedad, no es una propiedad natural de las cosas, sino una propiedad que aparece como natural *dentro de unas determinadas relaciones de producción*, en las cuales las cosas son producidas como mercancías²²⁹. Pero el intercambio generalizado de los productos del trabajo no es la relación social

²²⁶ Ibid.

²²⁷ Aquí se puede observar también que Habermas no tiene suficientemente en cuenta esta dimensión fundamental de la teoría de Marx cuando afirma que éste “no ha considerado necesaria una justificación de la teoría de la sociedad en términos de crítica del conocimiento” (*Erkenntnis und Interesse*, op. cit., p. 62). El hecho de que Marx no haya tematizado explícitamente esta cuestión no significa que su teoría no esté justificada en esos términos. Por el contrario, éste constituye uno de los aspectos fundamentales de la construcción teórica de Marx.

²²⁸ *Das Kapital*, MEW 23, p. 95-96

²²⁹ A este respecto señala Marx en el *Urtext* que en la sociedad capitalista el individuo produce “dentro de un contexto, bajo condiciones de producción y relaciones de intercambio que sólo han surgido a través de un proceso histórico, pero para él aparecen como necesidad natural” (MEGA II.2, p. 51).

dominante en todas las épocas históricas, algo que no es visto por la economía política, que considera la forma de mercancía como la forma natural de los productos del trabajo.

En el fetichismo de las categorías de la economía política ve Marx también la base para la vulgarización de la economía que tiene lugar con el fin de la economía clásica. Las categorías de la economía política son *categorías fetichistas* en tanto que son expresión de *formas de valor acabadas*, categorías que se constituyen sobre las formas de la superficie de la sociedad que son relevantes para la acción de los individuos inmersos en esas relaciones sociales. Son las que percibe su conciencia espontánea, y en las que permanece oculta la conexión social, las relaciones a través de las que se constituye el carácter social del trabajo de los individuos en esa sociedad²³⁰.

Esto da lugar a las inconsistencias que Marx critica a la economía política, las cuales tienen como consecuencia su transformación en economía vulgar. En efecto, la disolución de la economía política clásica, que Marx constata ya en la escuela de Ricardo en la década de 1820, se debe a las contradicciones que la economía clásica no ha sido capaz de resolver. A partir de aquí se desarrolla la economía vulgar, que permanece atrapada en las conexiones puramente aparentes, renunciando por completo a buscar la conexión interna de los fenómenos económicos. Como Marx pone de manifiesto en las *Teorías sobre el plusvalor*, la disolución de la escuela de Ricardo tiene lugar porque las categorías que describen los fenómenos que se presentan en la superficie de la economía son tomadas como determinaciones económicas autónomas, y en este sentido utilizadas contra el fundamento mismo de la teoría del valor-trabajo.

“La economía vulgar no hace nada más que expresar en forma doctrinaria la conciencia atrapada en la manifestación del modo de producción capitalista según sus motivos y representaciones. Y cuanto más se vincula a la superficie y la reproduce en un cierto orden, tanto más tiene conciencia de ser «adecuada a la naturaleza» y permanecer alejada de todos los delirios abstractos”²³¹

El fetichismo de las categorías de la economía política, así como la consiguiente vulgarización de la misma que éste lleva consigo, resultan del hecho de que en la sociedad capitalista, la relación específicamente social de los hombres en sus trabajos se

²³⁰ Por ello afirma H. Brentel que “la teoría de la constitución económico-social del objeto en Marx contiene, como análisis y como desarrollo dialéctico de las formas de valor, una *teoría crítica de la categorías* de la economía política. Es teoría del «fetichismo» de las categorías económicas y al mismo tiempo teoría del carácter fetichista de la conciencia burguesa” (*Soziale Form und Ökonomisches Objekt*, op. cit., p. 15).

²³¹ *Theorien über den Mehrwert*, MEW 26.3, p. 476.

manifiesta como una propiedad que les corresponde a las cosas en su forma natural y como una relación entre esas cosas. De este modo, aparece como *inherente* a las cosas lo que les ha sido *transferido*: la relación social. El fetichismo significa la cosificación de las relaciones sociales porque las relaciones constitutivas de la sociedad capitalista ya no resultan visibles como tales relaciones en las formas acabadas que se presentan a la conciencia espontánea de los individuos de dicha sociedad, así como tampoco en las categorías de la economía política, que se configuran a partir de esas formas. Las relaciones sociales se presentan así cosificadas como propiedades naturales que pertenecen a esas cosas independientemente del contexto social en que se encuentran.

Esto tiene como consecuencia, tal y como mostraremos en posteriores apartados, que el capital no se concibe como una relación social de producción que pertenece a una sociedad históricamente determinada, sino como cosa, como un conjunto de medios de producción a través de los cuales se produce riqueza. El resultado es que la economía política no puede tener a través de sus categorías una conciencia suficiente de su objeto. Entiende por capital simplemente los elementos materiales del proceso de producción, en lugar de entenderlo como una relación social específica. En general, este estado de cosas da lugar a que “los agentes de la producción capitalista vivan en un mundo hechizado, y sus propias relaciones se les aparezcan como atributos de las cosas, de los elementos materiales de producción”²³². La inversión que aquí tiene lugar es que en las formas acabadas que se presentan en la superficie de la sociedad aparecen las relaciones sociales entre las personas, que en el modo de producción capitalista se manifiestan necesariamente como una propiedad “supranatural” de las cosas, como atributos naturales de las cosas, lo que da lugar a una objetividad “fetichizada”: lo que es una *objetividad específicamente social* se presenta como *objetividad material*. Esto da lugar a que los agentes sociales tengan una conciencia invertida de las verdaderas relaciones sociales: “Lo que caracteriza finalmente el trabajo que pone valor de cambio es que la relación social entre las personas se presenta invertida, esto es, como una relación social

²³² Ibid., p. 503. Esta crítica adquirirá su pleno desarrollo en el libro III de *El Capital*, en la denominada “Fórmula trinitaria” (cf. MEW 25, p. 822 y ss.). Aquí Marx pone de manifiesto cómo las determinaciones sociales se invierten en propiedades materiales, produciéndose la “cosificación de las relaciones de producción” (ibid., p. 838). Esta representación invertida hace coincidir la forma social con la existencia material, de modo que lo que no son más que relaciones históricas de producción se presentan como propiedades naturales de las cosas: “Su carácter social en el proceso de producción capitalista, determinado por una época histórica concreta, es un carácter cósmico innato, que les corresponde por naturaleza y, por así decir, desde la eternidad, como elementos del proceso de producción” (ibid., p. 833).

entre cosas”²³³.

Marx no habla sólo del fetichismo de la mercancía, sino también del “fetichismo del dinero”²³⁴. Pero Marx no desarrolla sus planteamientos a este respecto, porque todo lo fundamental ya está dicho con el fetichismo de la mercancía²³⁵. En el desarrollo de la forma de valor el dinero ha sido determinado como la mercancía equivalente general, de modo que le corresponden las mismas propiedades que al resto de las mercancías, pero en una posición privilegiada, por así decir. Pero esta posición social en virtud de la cual todas las mercancías se refieren al dinero como equivalente general hace que el fetichismo en el caso del dinero resulte todavía más difícil de aprehender teóricamente. Es el resultado de la “relación social omnilateral” de todo el mundo de las mercancías, por lo que la mediación a través de la que se constituye la forma de dinero es la más compleja. Y como señala Marx, este “movimiento mediador desaparece en su propio resultado y no deja ninguna huella tras de sí”²³⁶. Lo que ocurre con el dinero, tal y como se indica más adelante, es que el valor se desarrolla en una “forma cósmica aconceptual (*begriffslos*), pero también simplemente social”²³⁷.

Así pues, dado que en el dinero aparece una relación social específica de los hombres en sus trabajos como una simple cosa, en la cual está materializado el trabajo social global, se les aparece a la conciencia de los hombres algo meramente material como la existencia inmediata de la riqueza social. Por ello afirma Marx que el dinero es “la forma más carente de sentido, la más incomprensible – una forma en la que todas las mediaciones están suprimidas”²³⁸.

Sólo el desarrollo de las formas, a partir de la más elemental de todas ellas, la forma simple de valor, puede poner de manifiesto que lo que aparece aquí como una *propiedad social natural* de una cosa no es más que el *resultado de la relación social* en la que se refieren omnilateralmente los productos de los trabajos como mercancías, haciendo que las relaciones sociales aparezcan como atributos de las cosas. Esto es necesariamente así en una sociedad mercantil, a los hombres se les aparecen sus relaciones sociales “como lo que son”, no relaciones inmediatamente sociales en sus

²³³ *Zur Kritik*, MEW 13, p. 21

²³⁴ Cf. *Das Kapital*, MEW 23, p. 108

²³⁵ “El enigma del fetichismo del dinero es solamente el enigma del fetichismo de la mercancía que se ha vuelto visible y deslumbra la vista” (ibid.).

²³⁶ Ibid., p. 107

²³⁷ Ibid., p. 115

²³⁸ *Urtext*, MEGA II.2, p. 73

trabajos, sino relaciones mediadas por cosas. Lo que la crítica de Marx hace patente es que el fetichismo no es consustancial a todas las formas de sociedad, pero sí lo es a la sociedad capitalista. Todos los individuos que forman parte de ella están sometidos al fetichismo de la mercancía y del dinero, pues el contexto social general no se establece a través de las relaciones directas entre las personas, sino a través del intercambio de los productos del trabajo en el mercado. Lo que se desprende del análisis de Marx, por tanto, es que el único modo de que desaparezca el fetichismo, y con ello el dominio de las cosas sobre las personas, es abolir esta forma de sociedad basada en la producción y el intercambio de mercancías.

3.2.5. La dimensión crítica de las determinaciones formales

La comprensión del significado de la crítica marxiana de la economía política depende en gran medida de la comprensión de las determinaciones formales. Marx indica en repetidas ocasiones que la diferencia fundamental entre la economía política y su *crítica* de la economía política está en el análisis de las determinaciones formales que él realiza, y que la economía burguesa no ha sido capaz de llevar a cabo. Con ello elabora Marx el instrumentario teórico con el que opera a todos los niveles de su exposición. Al concepto de plusvalor, en efecto, se accede a través del desarrollo ulterior de las formas, concretamente de la forma de capital y de la forma de mercancía de la fuerza de trabajo. La determinación del proceso de producción capitalista como proceso de trabajo y proceso de valorización sólo puede realizarse a partir del carácter doble del trabajo representado en la mercancía. Es sólo a partir del trabajo determinado formalmente, pues, como se puede acceder teóricamente a la categoría de plusvalor, y a través de ella descifrar el resto de las formas económicas acabadas que se presentan en la superficie de la sociedad capitalista.

Es preciso observar que la determinación de las categorías fundamentales a partir de caracteres dobles contrapuestos abre el camino a la distinción entre forma y contenido de las categorías correspondientes, y esta distinción establece las bases teóricas para desarrollar la crítica de las categorías de la economía política, en las cuales no se presenta de manera adecuada dicha distinción. Marx señala que la economía política es “*indiferente* a la forma como tal, precisamente porque la considera

natural”²³⁹, y esto da lugar a que las categorías económicas se presenten a la conciencia burguesa del economista como una “necesidad natural evidente”.

La dimensión formal pone de manifiesto, en primer lugar, el carácter histórico de las relaciones correspondientes:

“La forma de valor del producto del trabajo es la forma más abstracta, pero también la forma más general del modo de producción burgués, que queda caracterizado por ella como una especie particular de producción social y con ello, al mismo tiempo, caracterizado históricamente. Por consiguiente, si se toma erróneamente como la forma natural eterna de producción social, se pasa también por alto necesariamente lo específico de la forma de valor, por tanto, de la forma de mercancía y, más desarrollada, de la forma de dinero, y la forma de capital, etc.”²⁴⁰

Marx critica a la economía burguesa que no ha sido capaz de comprender la conexión necesaria entre el trabajo representado en el *valor* de las mercancías y la *forma de valor*. La economía política, en efecto, no ha conseguido encontrar la relación entre forma y contenido, no ha comprendido que el valor necesita una forma determinada de expresión, que es precisamente lo que Marx expone con la forma de valor²⁴¹.

La forma de valor es la forma más general y abstracta de todas las formas más concretas y desarrolladas del modo de producción capitalista, con lo cual queda definida la especificidad histórica de este modo de producción. Si el valor de cambio está a la base de todas las formas económicas de la sociedad burguesa, ésta es una sociedad regida por el cambio, lo que significa que en ella todos los productos del trabajo son tendencialmente mercancías, productos que además de valor de uso tienen valor, el cual necesita de una forma de manifestación propia. La economía política, al concebir la producción burguesa como “una forma natural eterna de la producción social”, no es capaz de comprender la forma de valor ni, por tanto, puede entender de manera adecuada las formas acabadas, que no son más que expresiones desarrolladas de la forma de valor.

La pregunta fundamental a la quiere contestar Marx con el análisis de la forma de valor es la de la *relación entre contenido y forma*, una pregunta que nunca se ha

²³⁹ *Grundrisse*, MEW 42, p. 249

²⁴⁰ *Das Kapital*, MEW 23, p. 95

²⁴¹ M. Heinrich observa que aquí se encuentra el núcleo mismo de la crítica de Marx: “En las distintas corrientes de la economía política no se discute sobre las *determinaciones formales* de su objeto, sino sólo sobre el *contenido de estas determinaciones formales*. Frente a esta situación, Marx realiza una crítica fundamental, referida a los *fundamentos* de la economía burguesa: Marx critica las *formas* siempre ya *presupuestas* por la economía burguesa” (*Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung*, Stuttgart, Schmetterling, 2004, p. 74).

hecho a sí misma la economía política. Marx plantea esta cuestión en los siguientes términos:

“La economía política ciertamente ha analizado, si bien de manera incompleta, el valor y la magnitud de valor, y ha descubierto el contenido oculto en estas formas. Pero nunca ha planteado siquiera la pregunta de por qué este contenido adopta esa forma (*warum dieser Inhalt jene Form annimmt*), por qué, pues, el trabajo se representa en el valor y la medida del trabajo según su duración se representa en la magnitud de valor del producto del trabajo”²⁴²

Marx quiere poner de manifiesto la *necesidad* de la relación entre el contenido y la forma, esto es, que el valor no puede ser expresado como tal, sino que sólo se manifiesta como relación de dos valores de uso. La exposición de Marx está encaminada a mostrar por qué al contenido le corresponde esa forma de manifestación y no otra. Para ello hay que observar cómo se establece la relación entre el valor y el valor de cambio. Aquí puede verse una de las diferencias fundamentales con la teoría del valor de la economía política:

“Una de las deficiencias fundamentales de la economía política clásica es que nunca consiguió descubrir, a partir del análisis de la mercancía, y más específicamente del valor de la mercancía, la forma de valor, que hace precisamente de él un valor de cambio. Precisamente en sus mejores representantes, A. Smith y Ricardo, se trata la forma de valor como algo completamente indiferente o incluso exterior a la naturaleza de la mercancía”²⁴³

En efecto, ni siquiera Ricardo pudo comprender que el concepto de valor no queda determinado simplemente a partir del trabajo. Si se establece meramente que la magnitud del valor viene dada por la cantidad de trabajo gastado en la producción del objeto, no se está realizando una conexión interna y necesaria entre el trabajo y el valor. La crítica de Marx a la economía política está dirigida a la falta de conciencia respecto a los problemas cualitativos, lo que en última instancia significa que no puede comprender realmente aquello que constituye propiamente su objeto, en tanto que no es capaz de construir la objetividad del mismo. La determinación formal del trabajo que realiza Marx le permite precisamente establecer la *objetividad social* que constituye el objeto de la economía política. Tanto Smith como Ricardo consideran que el trabajo genera valor sólo como trabajo concreto, no habiendo sido capaces de concebir que es sólo el trabajo abstracto el que constituye la sustancia del valor de los productos del

²⁴² *Das Kapital*, MEW 23 p. 94-95

²⁴³ *Ibid.*, p. 95

trabajo. Y esta propiedad es su forma específicamente social, es la forma en que se presenta el carácter social del trabajo en las relaciones capitalistas.

La economía política no ha comprendido que la objetividad de su objeto es una objetividad social, por lo que sólo puede ser aprehendido a través del desarrollo de la forma relacional en la que aparece. La exposición dialéctica de Marx, a través de la cual lleva a cabo simultáneamente crítica de las categorías de la economía política, pone de manifiesto la constitución de la forma social del objeto de la economía burguesa. El método de Marx consiste en el desarrollo genético de las formas y al mismo tiempo en la crítica del concepto reducido que tiene la economía política de su objeto.

A la falla fundamental de la economía clásica se dirigió ya la crítica de S. Bailey, que con ello acertó en el punto más débil de ésta:

“Si los ricardianos responden a Bailey de manera ruda, pero no contundente, se debe a que no encontraron en el propio Ricardo ninguna explicación sobre la conexión interna entre el valor y la forma del valor o valor de cambio”²⁴⁴

Bailey había criticado el “valor absoluto” de Ricardo como una “invención escolástica”, afirmando que el valor se reduce al valor de cambio, que no es más que la relación cuantitativa que se establece entre distintos valores de uso²⁴⁵. Se trata, por tanto, sólo de un “valor relativo”, que viene determinado como una mera relación entre cosas. Marx considera que este modo de plantear la cuestión no hace más que eludir el verdadero problema, la cuestión de cómo es posible la igualdad entre mercancía y dinero. No se trata en ningún caso de una mera relación cuantitativa, sino de una relación cualitativa, pero estructurada de un modo misterioso. El “valor absoluto” es, en efecto, una mistificación, pero una mistificación “prosaicamente real” y no imaginaria, como señala Marx en la *Contribución*:

“El hecho de que una relación social de producción se presente como un objeto existente al margen de los individuos, y el que las relaciones determinadas que contraen los individuos en el proceso de producción de su vida social se presenten como propiedades específicas de una cosa, esta inversión y esta mistificación no imaginaria, sino prosaicamente real (*nicht eingebildete, sondern prosaich reelle Mystifikation*), caracteriza todas las formas sociales del trabajo que pone

²⁴⁴ Ibid., p. 98

²⁴⁵ Sobre la concepción del valor de S. Bailey y la crítica de Marx, véase *Theorien über den Mehrwert*, MEW 26.3, p. 122 y ss.

valor de cambio”²⁴⁶

Esta mistificación “real” se produce porque en el modo de producción capitalista las relaciones sociales entre personas se presentan como relaciones entre cosas y propiedades de las cosas. Marx impugna la reducción del valor de cambio a una relación cuantitativa, y expone esta relación cuantitativa a partir de la determinación *cualitativa* de ser *valor*. Y esta propiedad no es en ningún caso un atributo natural de las cosas, sino que ha surgido en una sociedad histórica determinada, en la que los hombres se relacionan en sus trabajos de una forma determinada, en la cual las relaciones sociales están mediadas por cosas, de tal modo que las cosas son portadoras de las relaciones sociales, que aparecen entonces como un atributo intrínseco de las cosas. Y Marx critica a la economía política que tome esas propiedades de las cosas como si fuesen atributos naturales de las mismas, independientes del contexto social, en lugar de entender que están producidas por una forma de relación social de los hombres históricamente determinada. Backhaus ha indicado en este sentido que “el análisis de la estructura lógica de la forma de valor no se puede separar de su contenido histórico-social. La teoría clásica del valor-trabajo no se plantea siquiera la pregunta por la constitución histórico-social de aquel trabajo que se presenta como «generador de valor»”²⁴⁷.

El desarrollo genético de las formas tiene como objetivo poner de manifiesto que lo que se oculta en la forma de valor acabada, en la forma de dinero, no es más que una relación entre los hombres. Para ello es preciso mostrar que el desarrollo de la contraposición de las determinaciones objetivas de la mercancía es lo que da lugar a la duplicación de la mercancía en mercancía y dinero: “La contradicción entre la naturaleza particular de la mercancía como producto y su naturaleza universal como valor de cambio, genera la necesidad de establecerse como doble, una vez como esta mercancía determinada, otra vez como dinero, la contradicción entre sus propiedades naturales particulares y sus propiedades sociales universales”²⁴⁸.

Para Marx, las contradicciones no abocan a una incompatibilidad inmediata, sino a un desarrollo de las determinaciones de las categorías en el que se median

²⁴⁶ *Zur Kritik* MEW 13, p. 34-35

²⁴⁷ H.-G. Backhaus, *Dialektik der Wertform*, op. cit., p. 51

²⁴⁸ *Grundrisse*, MEW 42, p. 82. Sobre esto le dice Marx en una carta a Engels: “A partir de la contradicción de los caracteres generales del valor con su existencia material en una determinada mercancía, etc. – estos caracteres son los mismos que aparecen después en el dinero – resulta la categoría del dinero” (Carta del 2/4/1858, MEW 29, p. 315).

recíprocamente y se crean las formas en las que se pueden mover²⁴⁹. Al comienzo de la exposición de *El Capital* se formulan las determinaciones contrapuestas de la mercancía, pero el despliegue de las mismas será objeto fundamentalmente del desarrollo de la forma de valor. Posteriormente se presentarán a un nuevo nivel en el proceso de intercambio, para encontrar después sus formas de movimiento en la circulación de mercancías y dinero. Aquí se produce el desarrollo ulterior de las determinaciones: “La circulación presentará y al mismo tiempo resolverá las contradicciones que encerraba en el proceso de intercambio de las mercancías”²⁵⁰.

Pero para entender todo este desarrollo sucesivo hay que tener presente que Marx encuentra la razón para el cómputo del valor en dinero en la *contraposición entre el trabajo privado y el trabajo social*. Puesto que en el modo de producción capitalista el trabajo no es inmediatamente social, sino que sólo se constituye como tal a posteriori a partir del trabajo privado, se requiere una mediación que sea a la vez particular y universal, y esta forma de mediación es precisamente el dinero²⁵¹.

Sólo a partir de esta contraposición entre el trabajo privado y el trabajo social es posible comprender el valor como expresión de una relación de los hombres en sus trabajos, pero como una relación específicamente estructurada: el valor es una propiedad social de las mercancías, una forma de los atributos sociales de los trabajos. El valor no es, por tanto, un atributo social natural de las cosas, como considera la conciencia fetichizada de la economía política, ni tampoco un mero fenómeno subjetivo de conciencia, como sostiene la crítica de Bailey. Mientras que para éste el valor es sólo el resultado de una relación entre cosas, Marx lo determina como una relación de las personas en sus trabajos mediada por cosas. El valor no es algo relativo en el sentido en que lo considera Bailey, el valor es relativo en el sentido de que es “la relación de las cosas al trabajo social”²⁵², esto es, la relación de los trabajos privados contenidos en las cosas al trabajo social general, y en esta reducción es como los productos del trabajo

²⁴⁹ Cf. *Das Kapital*, MEW 23, p. 118. A este respecto ha observado W. Becker que “la idea de la «mediación» ... deviene el principio constitutivo de *El Capital*. Se basa en oposiciones que se despliegan dialécticamente. Esto sucede ya en la «derivación» de la relación fundamental de mercancía y dinero, que es el resultado de la *contraposición* entre valor de uso y valor de cambio” (*Kritik der Marxschen Wertheorie*, Hamburg, Hoffmann und Campe, p. 7 y ss.).

²⁵⁰ *Zur Kritik*, MEW 13, p. 69

²⁵¹ “La *autonomización del valor de cambio* de la mercancía en el dinero es producto del proceso de intercambio, del desarrollo de la contradicción del valor de uso y el valor de cambio contenida en la mercancía, y de la contradicción, también contenida en ella, de que el trabajo determinado, particular del individuo privado tiene que presentarse como su contrario, como trabajo igual, necesario, general y en esta forma social” (*Theorien über den Mehrwert*, MEW 26.3, p. 128).

²⁵² *Ibid.*, p. 127

devienen cosas de valor, y con ello mercancías. La referencia de los productos en el intercambio presupone su ser social como valores, el cual no es resultado de una referencia subjetiva, sino de una determinada relación social de producción.

Bailey había criticado a la economía de Ricardo que la sustancia del valor era en su teoría una “sustancia metafísica”. Esta crítica acierta en el sentido de que Ricardo no considera la relación entre el valor y la forma de valor. Bailey, en cambio, reduce el valor a la forma de valor, considerándolo como una mera relación entre cosas, llevando a cabo así una reducción subjetivista del valor. Marx quiere distanciarse de ambos planteamientos, no concibiendo el valor de manera puramente sustancialista, como Ricardo, ni de manera puramente subjetiva, como Bailey.

Para ello es preciso desplegar la relación cualitativa entre la mercancía y el dinero. Marx señala que el hecho de que una mercancía sea igual a una determinada cantidad de dinero significa que en un determinado respecto, ambos son sustancialmente iguales: “Como valores todas las mercancías son cualitativamente iguales y sólo cuantitativamente diferentes”²⁵³. Pero esta igualdad cualitativa como valores de las mercancías sólo es posible porque ambas son cualitativamente iguales al dinero en cuanto a su valor. Como valor de uso la mercancía no es sustituible por ninguna otra mercancía ni por dinero. Pero como valores son iguales la mercancía y el dinero, como valor la mercancía es dinero²⁵⁴.

Esta paradójica relación, que nunca ha sido planteada siquiera por los economistas clásicos, es la que está en la base de la mistificación de las categorías de la economía política. La mercancía es ella misma y es también algo diferente de ella: dinero. Esta relación es designada por Marx con el término “duplicación” (*Verdopplung*). Este concepto dialéctico designa la *exteriorización* de la *contraposición interna* contenida en la mercancía:

“El proceso de intercambio produce una duplicación de la mercancía en mercancía y dinero, una contraposición externa en la que la mercancía presenta su contraposición inmanente de valor de uso y valor. En esta contraposición las mercancías como valores de uso se enfrentan al dinero

²⁵³ *Grundrisse*, MEW 42, p. 76

²⁵⁴ Lo que esto significa, como señala H. Kocyba, es que “el dinero es un medio necesario de la producción socializada a través de la ley del valor. No hay valor antes del dinero salvo en la estructura del orden discursivo de exposición de la teoría” (*Widerspruch und Theoriestruktur. Zur Darstellungsmethode im Marxschen “Kapital”*, op. cit., p.76).

como valor de cambio”²⁵⁵

La cosa como mercancía se duplica en ella misma y en algo distinto de ella. El valor de una mercancía sólo puede distinguirse de su valor de uso por el hecho de que es expresado en la forma de otro valor de uso, de modo que la mercancía como valor de uso no es valor, sino que sólo lo es igualada a otra cosa distinta de ella. La expresión del valor opera una inversión, en virtud de la cual el valor de uso de una mercancía sirve inmediatamente como valor.

“Como valor de cambio la mercancía es distinta de sí misma en su existencia natural (*in ihrem natürlichen Dasein*). Para ponerla como tal se requiere una mediación (*Vermittlung*). Por eso en el dinero se le contrapone el valor de cambio como algo otro. Sólo la mercancía puesta como dinero es la mercancía como puro valor de cambio, o la mercancía como puro valor de cambio es dinero. Pero al mismo tiempo el dinero existe ahora fuera de la mercancía y junto a ella; su valor de cambio, el valor de cambio de toda mercancía, ha adquirido una existencia independiente de ella, una existencia autónoma en un material propio, en una mercancía específica”²⁵⁶

El hecho de que el valor de la mercancía, su forma social, tenga que aparecer necesariamente como dinero, significa que el dinero es el contexto social objetivado de los individuos atomizados: “El dinero mismo es la *comunidad*, y no puede soportar ninguna otra que esté por encima de él”²⁵⁷. Frente a esta concepción marxiana, la economía política considera que el dinero es “una magnitud de valor ficticia”, un mero “representante de las mercancías”²⁵⁸. Ésta es la concepción del dinero que está a la base de las teorías de todos los economistas burgueses, incluido Ricardo. Éste considera, en efecto, que “los productos son comprados siempre por productos, o por servicios; el dinero es sólo el medio a través del que se efectúa el cambio”²⁵⁹. Marx reprocha a esta concepción de Ricardo que para él “el dinero es mero medio de circulación, y el valor de cambio mismo mera forma evanescente del intercambio de producto por producto, lo que es falso”²⁶⁰.

Puesto que la economía burguesa desconoce la génesis de la forma de dinero, no puede comprender la *inversión* que aquí tiene lugar. El dinero sólo puede convertirse en

²⁵⁵ *Das Kapital*, MEW 23, p.119

²⁵⁶ *Grundrisse*, MEW 42, p. 119

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 149

²⁵⁸ *Zur Kritik*, MEW 13, p. 139

²⁵⁹ D. Ricardo, *On the principles of political economy and taxation*, op. cit., p. 291

²⁶⁰ *Theorien über den Mehrwert*, MEW 26.2, p. 500

el *representante de las mercancías* porque las mercancías son los *representantes del dinero*. Sólo el desarrollo conceptual de la forma de valor puede exponer la génesis interna del dinero, sacando así a la luz la mediación que ya no es accesible a la percepción inmediata, porque ha desaparecido en el resultado:

“Una mercancía no parece convertirse en dinero porque todas las demás mercancías representen sus valores en ella, sino que, por el contrario, todas parecen representar sus valores en ella porque es dinero. El movimiento mediador desaparece en su propio resultado y no deja ninguna huella tras de sí (*Die vermittelnde Bewegung verschwindet in ihrem eignen Resultat und läßt keine Spur zurück*)”²⁶¹

La posición básicamente empirista de la economía burguesa hace que su consideración del valor esté encaminada solamente a la determinación de la magnitud del valor, mientras que a partir del análisis marxiano de la sustancia del valor, que establece las bases para el análisis de la forma de valor, se puede entender el valor precisamente como aquello que en su “movimiento mediador” establece la relación como relación. En efecto, el valor es el “sujeto” de un proceso en el que adopta alternativamente la forma de mercancía y la de dinero, alcanzando así una “forma autónoma, en la cual se constata su identidad consigo mismo”²⁶². Esta autonomía la adquiere, pues, en tanto que es él mismo el movimiento a través del cual se presenta en las distintas formas. Se trata de un movimiento en el que “el valor de cambio como sujeto” se pone tanto en una como en otra determinación, y “en cada una de estas determinaciones se conserva como su contrario”²⁶³.

La exposición de Marx está encaminada a mostrar que la relación entre cosas que está a la base de la duplicación de la mercancía en mercancía y dinero es la expresión de un determinado modo de relación entre los hombres. Sólo comprendiendo la estructura de las relaciones sociales entre las personas dentro del modo de producción capitalista pueden hacerse comprensibles las relaciones entre las cosas como mercancías dentro de este sistema. A partir de estos planteamientos marxianos, se puede dar una solución a ciertos problemas que la economía burguesa no es capaz de solucionar, y que se dejan entender desde el análisis marxiano de la forma de valor. En efecto, para la economía el capital es a veces mercancía, a veces dinero. No puede ir más allá de estas

²⁶¹ *Das Kapital*, MEW 23, p. 107

²⁶² *Ibid.*, p. 169

²⁶³ *Grundrisse*, MEW 42, p. 190

formas de manifestación, y es incapaz de comprender la relación interna entre ellas. A partir de la exposición de Marx es posible entender que el capital no es ni mercancía ni dinero, sino valor, que se manifiesta alternativamente como mercancía y como dinero. A este respecto indica en los *Grundrisse*:

“El dinero es siempre la misma forma en el mismo sustrato, y así puede ser concebido fácilmente como mera cosa. Pero la misma cosa, mercancía, dinero, etc., puede representar capital o rentas, etc. Y así queda claro incluso para los economistas que el dinero no es algo tangible; sino que la misma cosa se puede subsumir ya bajo la determinación del capital, ya bajo otra determinación diferente y contrapuesta y que, por consiguiente, *es o no es* capital. Es evidentemente *una relación y sólo puede ser una relación de producción*”²⁶⁴

Al nivel de la circulación simple este problema no parece presentarse, pues la mercancía aparece como cosa y se distingue como tal de otra cosa que es el dinero. Por lo tanto, desde el punto de vista de la circulación simple, que es el que adopta la economía burguesa, es posible renunciar a preguntarse por la conexión interna de la mercancía y el dinero, por el “movimiento interno”, como lo denomina Marx en ocasiones. Pero el capital se presenta en una y otra forma, y entonces es ineludible la pregunta por el sujeto que lleva a cabo este cambio de forma. La consideración puramente cuantitativa del valor que sostiene la economía política no puede dar respuesta a esta pregunta. Sólo la dimensión cualitativa que se presenta a partir del análisis de la sustancia del valor puede resolver esta cuestión.

La exposición de las determinaciones formales que ha realizado Marx en el primer capítulo de *El Capital* establece, por tanto, la base de la crítica al modo de operar de la economía política con las categorías. Ésta no ha llevado a cabo un análisis semejante, en el que se aborden las categorías económicas *antes e independientemente* de la acción de los individuos en el proceso de intercambio de mercancías. La economía política adopta como punto de partida en sus teorías las acciones de los individuos (que según estos teóricos se derivan de sus decisiones “racionales”), mientras que Marx presenta el nivel de la exposición referente a las acciones de los individuos sólo *después* del desarrollo de las *determinaciones económicas formales* y sobre la base de éstas. El segundo capítulo de *El Capital* aborda este nivel que constituye el punto de partida de la economía política.

Este orden de exposición le permite a Marx poner de manifiesto la estructura

²⁶⁴ Ibid., p. 421

social a la que se tienen ajustar los individuos en sus acciones, a partir de la cual éstas pueden ser explicadas, porque son acciones dentro del marco establecido por el intercambio mercantil. La economía política parte de las reflexiones y las acciones de los individuos, y considera que el dinero es un medio que introducen conscientemente para facilitar el intercambio. Frente a ello, Marx establece que los individuos actúan antes de pensar sobre su actuación, siguiendo “las leyes de la naturaleza inherente a las mercancías”:

“En su confusión, nuestros poseedores de mercancías piensan como Fausto. En el principio fue la acción. Por eso ya han actuado antes de haber pensado ... Sólo un acto social puede convertir una determinada mercancía en equivalente general. La acción social de todas las demás mercancías segrega, pues, una determinada mercancía en la que todas ellas representan sus valores. De esta manera, la forma natural de esta mercancía llega a ser la forma de equivalente socialmente válida. El ser equivalente general se convierte a través del proceso social en función específicamente social (*durch den gesellschaftlichen Prozeß zur spezifisch gesellschaftlichen Funktion*) de la mercancía segregada. Así es como ésta se convierte en dinero”²⁶⁵

Los individuos, como poseedores de mercancías, tienen que seguir la legalidad general que rige el mundo de las mercancías. Esta estructura ha sido expuesta por Marx al nivel de las determinaciones formales, y a partir aquí puede explicar las acciones de los individuos en esa forma de sociedad²⁶⁶. La economía política, que parte de las acciones de los individuos, desconoce las condiciones que están a la base de dichas acciones, por lo que incurre necesariamente en una comprensión errónea del proceso de intercambio. Marx ha mostrado a través del desarrollo de las formas la génesis de la forma de dinero, poniendo así de manifiesto que es precisamente la forma consumada del valor. Ello le permite exponer al nivel del proceso de intercambio cómo el dinero no es meramente un medio accesorio del intercambio, sino el *resultado necesario de las acciones de los individuos*. Este planteamiento está expresado con la mayor concisión en el *Urtext*:

“El dinero no es meramente una forma mediadora del intercambio de mercancías. Es una forma del valor de cambio que surge del proceso de circulación, un producto social que, a través de las

²⁶⁵ *Das Kapital*, MEW 23, p.101

²⁶⁶ “El supuesto fundamental de que los sujetos de la circulación han producido valores de cambio ... encierra una serie de supuestos que no se derivan ni de la voluntad del individuo ni de su inmediata condición natural, sino de condiciones y relaciones históricas en virtud de las cuales el individuo se encuentra ya *socialmente* determinado” (*Urtext*, MEGA II.2, p. 50-51).

relaciones en las que entran los individuos en la circulación, se genera a sí mismo”²⁶⁷

Lo que esto significa es que la circulación de mercancías y el dinero se presuponen mutuamente. Frente a ello, la economía política, puesto que no realiza ningún análisis de las determinaciones económicas formales, sino que parte de la acción de los individuos, lo que hace es considerar como perteneciente a la *naturaleza humana* lo que en realidad es la *estructura social* que está a la base del intercambio mercantil. Considera por ello que la propensión al cambio forma parte de la naturaleza misma del hombre, y que el intercambio ha constituido, por tanto, la base de todas las formaciones sociales. A. Smith expresa esta comprensión con suma claridad: “Es una propensión en la naturaleza humana ... el trueque, la permuta y el intercambio de una cosa por otra”, a lo que añade: “Es común a todos los hombres, y no se encuentra en otras razas de animales”²⁶⁸.

A partir de esta concepción, que subyace a toda la economía burguesa, ésta considera que el dinero es un simple medio auxiliar introducido para facilitar el intercambio. Por ello la economía política cree posible desarrollar el valor sin referencia al dinero. Para Marx, en cambio, el dinero constituye un presupuesto necesario para la constitución del valor. Sobre este aspecto ha insistido Brentel, que señala que el tránsito de la mercancía al dinero en el orden de la exposición “tiene el carácter de *conclusión necesaria* de su presupuesto: la forma de dinero siempre puesta ya con la mercancía”²⁶⁹. En efecto, el dinero está presupuesto desde el primer momento de la exposición, pues de lo que se trata es del intercambio de mercancías, no del intercambio directo de productos. Marx ha criticado precisamente “el método de la apologética económica”, que consiste en “identificar la circulación de mercancías con el intercambio directo de productos, mediante el simple recurso de hacer abstracción de sus diferencias”²⁷⁰. Pero la exigencia teórica de Marx es que el dinero sea *deducido conceptualmente*, hacer lo que la economía política no ha sido capaz siquiera de intentar. Como se ha visto, en un primer momento de la exposición se deduce la forma de dinero a partir del desarrollo dialéctico de la forma de valor, y después el dinero a partir de las acciones de los poseedores de mercancías, las cuales se tienen que ajustar a las estructuras de movimiento de las formas económicas.

²⁶⁷ Ibid., p. 73

²⁶⁸ A. Smith, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, op. cit., p. 50

²⁶⁹ H. Brentel, *Widerspruch und Entwicklung bei Marx und Hegel*, op. cit., p. 45

²⁷⁰ *Das Kapital*, MEW 23, p. 128

Después presenta Marx las distintas funciones del dinero en la circulación simple. Como medida del valor, el dinero es “la forma necesaria de manifestación de la medida inmanente del valor a las mercancías, el tiempo de trabajo”²⁷¹. Como medio de circulación, el dinero hace de mediación en el intercambio de mercancías en un proceso que tiene la forma mercancía-dinero-mercancía (M-D-M). Respecto a ello indica Marx que “tenemos que considerar el proceso total desde el lado de la forma, por tanto, sólo el cambio de forma o la metamorfosis de las mercancías que media el metabolismo social”²⁷². Finalmente, como unidad de las dos funciones anteriores, el dinero es la forma autónoma del valor.

²⁷¹ Ibid., p.109

²⁷² Ibid., p. 119

3.3. El tránsito al capital en el desarrollo de las categorías

La categoría de capital aparece por primera vez en el curso de la exposición en la segunda sección de *El Capital*. Marx señala de manera preliminar que hay que limitarse “a considerar las formas económicas que ese proceso [la circulación mercantil] genera”²⁷³. El capital se presenta a partir de aquí como una determinación formal ulterior del valor. La forma de capital del valor es introducida en referencia a la circulación simple, en la que se han establecido las distintas funciones del dinero. Aparece ahora una nueva forma en la que el dinero recibe una nueva determinación:

“La forma inmediata de la circulación mercantil es M-D-M, conversión de la mercancía en dinero y reconversión de dinero en mercancía, vender para comprar. Pero junto a esta forma nos encontramos (*finden wir vor*) una segunda, específicamente distinta, la forma D-M-D, conversión del dinero en mercancía y reconversión de la mercancía en dinero, comprar para vender. El dinero que en su movimiento describe esta última circulación, se transforma en capital, deviene capital y es ya según su determinación capital”²⁷⁴

El modo en que es introducida esta nueva forma resulta ciertamente muy problemático. Marx indica que con esta forma “nos encontramos”. Por un lado, pues, se remite a la circulación mercantil y, por otro lado, se introduce esta nueva forma de manera inmediata, como si se presentase un nuevo objeto y comenzase un análisis distinto. Esta manera de plantear la cuestión favorece la interpretación del marxismo tradicional, apoyada en la de Engels, de que en la primera sección de *El Capital* se expone una economía de producción mercantil simple y a partir de la segunda sección comienza la exposición del modo de producción capitalista²⁷⁵. Ciertamente Marx sólo afirma explícitamente en la primera frase de *El Capital* (por lo que se refiere a la primera sección) que su objeto teórico es el modo de producción capitalista. Pero como hemos puesto de manifiesto en los apartados anteriores, la exposición de Marx está necesariamente referida a *la mercancía de la sociedad capitalista*.

²⁷³ *Das Kapital*, MEW 23, p. 161

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 162

²⁷⁵ Esta forma de interpretación es expresada con la mayor claridad por Mandel, que sostiene que “la circulación de mercancías” se refiere a “las operaciones realizadas sucesivamente por propietarios de mercancías en una sociedad basada en la producción simple de mercancías”, de la cual hay que distinguir históricamente “la circulación de dinero, es decir, las operaciones realizadas sucesivamente por propietarios de un *capital en dinero* en una sociedad que ya conoce el comercio profesional al lado de la producción simple de mercancías” (*Tratado de economía marxista. I*, op. cit., p. 75).

Marx no desarrolla en *El Capital*, ni en la primera ni en la segunda edición de la obra, la relación entre la forma de la circulación mercantil simple y la forma de la circulación mercantil capitalista, y se limita a establecer las diferencias entre ambas. Por lo tanto, o bien consideró que esa relación quedaba suficientemente clara en lo fundamental (algo que queda desmentido por el modo en que se ha interpretado predominantemente *El Capital*), o bien se debe a una simplificación en el intento de popularizar su exposición²⁷⁶. El hecho de que Marx sí ha desarrollado en los manuscritos esta relación parece avalar esta segunda posibilidad²⁷⁷. En cualquier caso, la comprensión de la articulación metodológica de las categorías de la crítica de la economía política requiere poner de manifiesto el tránsito de la circulación simple al capital en el desarrollo de las categorías, esto es, el desarrollo conceptual por el cual surge la categoría del capital a partir de las categorías de la circulación simple.

Como se ha señalado al final de la sección anterior, el dinero como unidad de medida de valor y medio de circulación es la forma autónoma del valor. Esta autonomía del valor se presenta sólo dentro de la circulación. Pero el dinero pierde su forma autónoma de valor cuando consume su función de mediación en la circulación y se compran con él mercancías. Por consiguiente, en la circulación simple es necesaria una forma autónoma de valor, que se presenta en el dinero, pero el dinero no puede mantener esta autonomía del valor dentro de esta forma de circulación. Lo que esto significa es que *lo que carece de autonomía es la circulación simple* como tal, la cual es el resultado visible de un proceso subyacente, el cual a su vez está mediado por la circulación simple, esto es, ambos procesos se presuponen mutuamente.

Como hemos indicado, esta conexión entre la circulación simple y el capital la expone Marx en los trabajos preparatorios de *El Capital*, concretamente en los *Grundrisse* y en el *Urtext*, pero no en *El Capital* mismo. El estudio del tránsito al capital, por tanto, tendrá que basarse en los desarrollos que aparecen en estos manuscritos, y a partir de aquí, habrá que hacer las referencias oportunas a los lugares sistemáticos de *El Capital* en los que estos desarrollos ponen al descubierto la estructura

²⁷⁶ Al comienzo de la presente sección nos hemos referido a esta cuestión, y hemos citado allí afirmaciones de Marx que muestran su propósito explícito a este respecto.

²⁷⁷ En la *Contribución a la crítica de la economía política* no podía aparecer expuesto el tránsito del dinero al capital en el desarrollo de las categorías porque esta obra trataba sólo la circulación simple, esto es, concluía con la categoría del dinero. Pero en el manuscrito preparatorio de la *Contribución* (cuya parte publicada estaba prevista en ese momento sólo como una primera entrega de una obra más amplia; de hecho, aparece publicada con el subtítulo de *Primer cuaderno*) sí se expone el desarrollo conceptual de una a otra categoría.

metodológica que aquí no está explícita.

Lo primero que es preciso tener presente es que con la circulación simple, M-D-M, Marx *no se refiere a una sociedad precapitalista*, sino a una esfera del modo de producción capitalista: “No tenemos que ver aquí con el tránsito histórico de la circulación al capital. La circulación simple es más bien una esfera abstracta del proceso global de producción burgués”²⁷⁸. En modos de producción anteriores ha habido circulación de mercancías y dinero, pero nunca han llegado a ser las relaciones dominantes. No es esta forma de circulación suprahistórica de la que Marx parte en su exposición, sino de la circulación que abarca la sociedad en su conjunto. *Esta* circulación sólo puede existir sobre la base de la producción capitalista de mercancías. No se trata, pues, de un tránsito histórico, sino de un tránsito lógico en la exposición desde la esfera de la circulación como una esfera abstracta de la sociedad burguesa a la esfera de la producción que constituye su base²⁷⁹. Ciertamente las dos esferas se requieren recíprocamente, pues el sistema capitalista sólo funciona a través de la conexión de ambas. Pero la producción constituye el fundamento de la circulación, porque sólo con el establecimiento del modo de producción capitalista la circulación de mercancías y dinero ha atravesado todas las relaciones sociales y las representaciones derivadas de ella se han establecido como socialmente válidas.

Así pues, esta circulación es “simple” no en el sentido de que pertenezca a una formación histórica aún no desarrollada en relación a la sociedad capitalista, sino en el sentido de que *no está desarrollada categorialmente*. A este respecto, es simple en el mismo sentido en que lo es la forma simple de valor²⁸⁰. Y de la misma manera que Marx ha puesto ejemplos históricos de la forma simple de valor, presenta ejemplos históricos de esta forma de circulación. Pero al igual que allí, sirven tan sólo de ilustración. En este sentido, es importante la siguiente observación de Marx: “Nada se sabe de la *differentia specifica* entre esos modos de producción y, por tanto, no pueden

²⁷⁸ *Urtext*, MEGA II.2, p. 68

²⁷⁹ Como observa Menéndez Ureña, “esa circulación simple no es ni el reflejo de una etapa histórica precapitalista de producción simple de mercancías, ni un modelo abstracto *desligado* de la explotación del capital, ni una hipótesis de trabajo ... Precisamente porque esa circulación simple no es una etapa anterior al capitalismo, sino una esfera abstraída del mismo movimiento del capital, es por lo que Marx puede obtener en su desarrollo sistemático el *concepto* de «capital» a *partir* del *concepto* de la circulación simple” (*Karl Marx economista*, p. 205-6).

²⁸⁰ Göhler señala en relación a esta cuestión: “Visto desde un punto de vista histórico, el «intercambio inmediato de productos» representa la primera forma del proceso de intercambio en el que los valores de uso devienen por primera vez mercancías; el desarrollo dialéctico del proceso de intercambio y el análisis de la forma de valor no están referidos a esta forma histórica” (*Die Reduktion der Dialektik durch Marx*, op. cit., p. 54).

ser enjuiciados, si sólo se conocen las categorías abstractas, comunes a todos ellos, de la circulación de mercancías”²⁸¹.

Ahora bien, hay una diferencia importante entre ambas construcciones conceptuales, la forma simple de valor y la circulación simple de mercancías. La primera es la forma más elemental de la génesis conceptual de la forma de valor acabada. La segunda, además de ser una forma no desarrollada conceptualmente en este sentido, hace referencia al modo en que se presenta en la superficie de la sociedad capitalista el proceso global: “La circulación aparece como lo inmediatamente existente en la superficie de la sociedad burguesa”²⁸². Pero como se ha indicado anteriormente, la circulación de mercancías y dinero remite a un proceso subyacente, del que esta circulación constituye un momento abstracto, esto es, se presenta como una esfera separada, pero en realidad forma parte de dicho proceso. Marx afirma, por ello, que “la circulación no lleva en sí misma el principio de su autorrenovación”²⁸³.

Es preciso, por tanto, determinar conceptualmente la relación entre la circulación simple y el proceso del que se deriva, del cual es un momento de mediación a través del que se constituye el proceso global²⁸⁴. El desarrollo conceptual en el que se expone cómo la circulación remite más allá de sí misma y se muestra “a través de sus propias determinaciones”²⁸⁵ como momento del sistema global tiene como paso decisivo la transformación del dinero en capital. Este desarrollo teórico, que lleva del “dinero como dinero” al “dinero como capital”, está vinculado a la *transformación formal del proceso de circulación*: “El dinero como dinero y el dinero como capital se distinguen en un principio (*zunächst*) sólo por su diferente forma de circulación”²⁸⁶.

En la exposición de la circulación simple en *El Capital* se ha puesto de

²⁸¹ *Das Kapital*, MEW 23, p. 128

²⁸² *Grundrisse*, MEW 42, p. 180

²⁸³ *Ibid.*, 179. En una carta a Engels de esta época insiste Marx sobre la importancia fundamental de esta cuestión: “La circulación simple no tiene en sí misma el principio de su autorreproducción y remite, por tanto, más allá de ella” (Carta del 2/4/1858, MEW 29, p. 317).

²⁸⁴ A este respecto indica Heinrich que la coherencia teórica de la exposición de Marx exige mostrar “que la circulación simple hace *necesaria* una determinación formal adicional, que existe un tránsito conceptual de la circulación simple al capital” (*Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 255).

²⁸⁵ *Urtext*, MEGA II.2, p. 68

²⁸⁶ *Das Kapital*, MEW 23, p. 161. En referencia a esta consideración de Marx señala Wolf que “este «en un principio» no puede ser entendido en ningún caso «históricamente», en el sentido de «una mirada retrospectiva a la historia del surgimiento del capital» como una presentación de una época anterior, sino que hay que leerlo en el sentido del primer paso de este desarrollo conceptual sistemático” (*Marx’ Konzept der “Grenzen der dialektischen Darstellung”*, en: J. Hoff; A. Petrioli; I. Stützel; F. O. Wolf (eds.): *Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie*, op. cit., p. 165).

manifiesto, en la tercera determinación del dinero²⁸⁷, que éste constituye la forma autónoma del valor. Pero el hecho de que esta autonomía es sólo momentánea no es tematizado aquí por Marx. Esta cuestión la aborda en los *Grundrisse*, y de una manera más detenida en el *Urtext*. Aquí resume Marx la consideración de la circulación simple con vistas al ulterior desarrollo de las categorías en los siguientes términos:

“Ahora las mercancías lanzadas a la circulación han alcanzado su fin. Cada una en manos de su nuevo poseedor deja de ser mercancía; cada una se convierte en objeto de la necesidad y como tal es consumido según su naturaleza. Con ello, pues, la circulación ha llegado a su final ... Por lo tanto, no es según este aspecto del contenido donde tenemos que buscar las determinaciones formales ulteriores para seguir adelante ... Para perseguir la determinación formal ulterior surgida del movimiento mismo de la circulación tenemos que atenernos al aspecto en el que el lado formal, el valor de cambio como tal, sigue desarrollándose, y alcanza determinaciones más profundas a través del proceso mismo de la circulación. Por consiguiente, al aspecto del desarrollo del dinero, a la forma D-M-D”²⁸⁸

Hay que seguir, pues, el desarrollo de la forma de circulación D-M-D. En efecto, en la circulación de mercancías y dinero tal y como se presenta en la circulación simple, M-D-M, el valor pierde su existencia autónoma como dinero en el momento en que se transforma en mercancía, la cual es consumida en su calidad de valor de uso. Pero si el dinero tiene que realizarse como la forma autónoma del valor, tiene que ser lanzado a la circulación, pues como ha mostrado el desarrollo de la forma de valor, el dinero es la mercancía que está puesta en la forma general de equivalente, la cual recibe su valor por la referencia común a ella de todas las demás mercancías, que están puesta en forma relativa de equivalente en la relación de valor con la mercancía que adopta la forma de dinero. Por lo tanto, para recibir su determinación de valor, el dinero tiene que entrar en la circulación, donde realiza su función de mediación en el proceso social. De este modo, el dinero se transforma en mercancía y “esta desaparición es el único modo posible de asegurarlo como riqueza”²⁸⁹.

Así pues, *sólo en la circulación* es posible que se mantenga la *autonomía del valor como dinero*, pero la realización de su determinación de valor conlleva a su vez la

²⁸⁷ Cf. *Das Kapital*, p. 143 y ss.

²⁸⁸ *Urtext*, MEGA II.2, p. 71

²⁸⁹ *Grundrisse*, MEW 42, p. 160. Entendida aquí la riqueza en términos de “forma general de la riqueza”: “como representante material de la riqueza general, el dinero se realiza sólo en tanto que es lanzado nuevamente a la circulación, desapareciendo frente a los distintos modos particulares de la riqueza” (ibid.).

pérdida de la misma. Es necesario, por tanto, que el dinero sea arrojado a la circulación para que se conserve como forma autónoma del valor, pero sin perder por ello su determinación como dinero. Por lo tanto,

“que en su existencia como mercancía se mantenga aún como dinero y en su existencia como dinero exista sólo como forma transitoria de la mercancía ... Su ingreso en la circulación tiene que ser un momento de su permanecer consigo (*ein Moment seines Beisichbleibens*), y su permanecer consigo un ingreso en la circulación. Por consiguiente, el valor de cambio está determinado ahora como un proceso, y no ya como mera forma evanescente del valor de uso”²⁹⁰

Pero este nuevo movimiento está ya está “en sí” en la circulación simple. En efecto, el valor de cambio aparece en ella alternativamente como mercancía y como dinero. Para cada mercancía tomada individualmente, así como para el dinero considerado simplemente como medio de circulación, estas dos determinaciones son excluyentes. Ahora bien, si se toma en su totalidad el movimiento de la circulación simple estas dos determinaciones están efectivamente incluidas en él:

“Pero si consideramos la circulación en su conjunto, se encuentra ya en ella que el mismo valor de cambio, el valor de cambio como sujeto, se pone una vez como mercancía, la otra como dinero, y es precisamente el movimiento de ponerse en esta doble determinación y en cada una de ellas conservarse como su contrario, en la mercancía como dinero y en el dinero como mercancía. Esto que está presente en sí en la circulación simple, sin embargo, no está puesto en ella (*Dies, was an sich in der einfachen Zirkulation vorhanden, ist aber nicht an ihr gesetzt*)”²⁹¹

Es preciso, por tanto, considerar el movimiento como tal movimiento, y entonces se puede ver que el valor de cambio como “sujeto” adopta alternativamente ambas determinaciones, tanto la de mercancía como la de dinero. Si se observa, pues, la expresión más abstracta del *valor de cambio* como el *sujeto de todo el movimiento* en el que consiste la circulación simple, entonces asistimos al proceso dialéctico de surgimiento del capital. Con respecto al mismo dice Marx en los *Grundrisse* que “este proceso dialéctico de surgimiento es sólo la expresión ideal del movimiento real en el cual el capital deviene”²⁹².

Se llega así a la forma más abstracta del capital, en la que éste es determinado

²⁹⁰ *Urtext*, MEGA II.2, p. 76-77

²⁹¹ *Ibid.*, p. 79. El hecho de que no esté “puesto en ella” remite a la consideración realizada anteriormente de que la circulación “no tiene en sí misma el principio de su autorreproducción”, es decir, es sólo la forma de manifestación de un proceso subyacente.

²⁹² *Grundrisse*, MEW 42, p. 231

como unidad procesual de mercancía y dinero, como una forma de movimiento que es la unidad en proceso de ambos. El valor de cambio así considerado en su determinación como capital se diferencia del valor de cambio inmediato tal y como estaba determinado en la circulación simple en que ahora se ha establecido como “valor de cambio que se conserva y se perpetúa en la circulación y mediante ella”²⁹³. Ahora el valor de cambio se presenta como la forma del proceso mismo. La forma económica sólo puede volverse autónoma como un movimiento continuo, como un proceso en el cual el valor de cambio adquiere una existencia permanente, convirtiéndose así en una forma procesual. Como tal valor de cambio autonomizado es capital, proceso del valor en el que mantiene la identidad consigo mismo²⁹⁴.

En esta forma de capital, tanto la mercancía como el dinero son sólo expresiones particulares del valor convertido en el sujeto de un movimiento en que es él mismo en ambas determinaciones. De este modo desaparece toda diferencia cualitativa entre las mismas, lo que significa que la *única diferenciación* que puede establecer el valor es de orden *cuantitativo*: “el valor como tal autonomizado – o la forma general de la riqueza – no es capaz de otro movimiento que el cuantitativo, el de incrementarse”²⁹⁵. Como este movimiento el valor es capital, un movimiento en el que tomando alternativamente la forma de mercancía y dinero sobrepasa incesantemente toda limitación cuantitativa.

“Para el valor que se mantiene en sí como valor coinciden el incremento y la conservación de sí mismo ... como valor que está vigente como valor es, por consiguiente, el impulso constante a dejar atrás su límite cuantitativo; proceso sin fin. Su propia vitalidad consiste exclusivamente en eso; como valor vigente para sí diferenciado del valor de uso solamente se conserva en tanto que *se multiplica constantemente* a través del proceso de intercambio mismo. El valor activo es sólo el valor que pone plusvalor”²⁹⁶

El valor encuentra su forma autónoma, por tanto, como valor que se valoriza. El incremento del valor que tiene lugar en este proceso es designado por Marx como “plusvalor” (*Mehrwert*). Una suma de valor que realiza este movimiento en virtud del cual se acrecienta el valor originario es lo que Marx denomina propiamente capital. A partir de este desarrollo conceptual, por tanto, se hace visible el tránsito por el que surge

²⁹³ Ibid., p. 186

²⁹⁴ “El capital no es una relación simple, sino un *proceso*, en cuyos diversos momentos es siempre capital” (ibid., p. 183).

²⁹⁵ Ibid., p. 195

²⁹⁶ *Urtext*, MEGA II.2, p. 81

la categoría de capital a partir de las categorías expuestas en la circulación mercantil simple²⁹⁷. Queda así derivada esta categoría como una determinación formal ulterior de la circulación simple, con lo que se pone de manifiesto que con las diferencias que establece Marx en *El Capital* entre las dos formas de circulación no se está refiriendo a dos formaciones sociales distintas, en una de las cuales existe el capital y en la otra no (a partir de la cual se habría desarrollado la sociedad capitalista, según la interpretación tradicional), sino que se trata de *dos niveles* distintos de la exposición *del mismo objeto teórico*: el modo de producción capitalista.

A partir de las diferencias fundamentales que Marx establece entre ambas formas de circulación en *El Capital*²⁹⁸, presenta el proceso de valorización del valor a partir de la diferencia cuantitativa que constituye necesariamente el contenido del ciclo D-M-D. Esta forma como tal la caracteriza Marx como “tautológica”, pues no existe ninguna diferencia cualitativa entre sus extremos, como sí ocurre, en cambio, en M-D-M, donde las mercancías que se intercambian son dos valores de uso distintos y, por tanto, cualitativamente diferentes. Lo que constituye el contenido del movimiento D-M-D se debe, por tanto, sólo a una diferencia cuantitativa. La formulación que presenta Marx en *El Capital* de este proceso es: D-M-D', siendo D' > D. A este respecto indica:

“El valor adelantado originariamente no sólo se conserva en la circulación, sino que modifica en ella su magnitud de valor, agrega un plusvalor o se valoriza. Y este movimiento lo transforma en capital”²⁹⁹

El capital, por tanto, no es sólo valor, sino que es valor que se valoriza, que aumenta en su movimiento arrojando al final del mismo un plusvalor. Mientras que la circulación de mercancías tiene su fin fuera del proceso, en el consumo de la mercancía comprada, el movimiento del capital no conoce fin alguno que no sea el incremento del valor, que es un fin interno al proceso mismo. En efecto, se trata de un movimiento en el que el dinero constituye los dos extremos del proceso, tanto su término inicial como

²⁹⁷ Brentel subraya que aquí “tránsito significa la deducción que a partir del nivel de la mera apariencia de autofundamentación de las formas económicas simples de la sociedad burguesa, deriva sus presupuestos específicos y sus estructuras de fundamentación” (*Soziale Form und Ökonomisches Objekt*, op. cit., p. 189).

²⁹⁸ Por una parte, en la forma M-D-M el dinero es “gastado”: se compran con él mercancías que luego se consumen como valores de uso; en la forma D-M-D el dinero es simplemente “adelantado”: el poseedor de dinero compra mercancías para luego volver a recuperar el dinero. Por otra parte, el objetivo en el primer ciclo es el valor de uso de la mercancía, en el segundo el valor de cambio (Cf. *Das Kapital*, MEW 23, p. 163-164).

²⁹⁹ Ibid., p. 165

su término final, por lo que Marx afirma que la “circulación del dinero como capital es un fin en sí (*Selbstzweck*)”³⁰⁰. En este sentido se puede decir que el proceso no tiene ni medida, ni término, es el puro tender constantemente a desbordar todo límite cuantitativo.

Desde la perspectiva de la circulación simple, que es la que adopta la economía política, el fin del proceso económico aparece como el consumo de mercancías y, por tanto, la satisfacción de necesidades. Ahora bien, esta esfera es sólo el resultado visible del proceso de producción capitalista, como pone de manifiesto la exposición de Marx en los manuscritos. En *El Capital* esta conexión no se encuentra desarrollada, pero hay referencias puntuales a ella: “Si hubiéramos indagado bajo qué circunstancias todos los productos o la mayor parte de ellos adoptan la forma de mercancía, hubiéramos encontrado que esto sólo sucede sobre la base de un modo de producción absolutamente específico, el modo de producción capitalista”³⁰¹. Es preciso tener presente, por tanto, que históricamente la circulación de mercancías sólo se ha generalizado con el sistema capitalista, y el *fin del proceso de circulación* no es aquí el valor de uso, sino el *valor de cambio*. Lo que dicho proceso persigue es el constante aumento del valor, y la satisfacción de necesidades no es más que un medio para este fin, el único que tiene el movimiento del capital³⁰².

El capitalista es la persona que asume como su propio fin subjetivo el aumento continuo de la ganancia que constituye el movimiento del capital. Como portador consciente de este movimiento, el poseedor de dinero es capitalista. Su fin es la persecución constante de la riqueza abstracta, que no es otro que el contenido de este nuevo movimiento de la circulación, el acrecentamiento constante del valor.

“El contenido objetivo de esa circulación – la valorización del valor – es el fin subjetivo del capitalista, y sólo en la medida en que la apropiación creciente de riqueza abstracta constituye el único motivo impulsor de sus operaciones, funciona como capitalista, como capital personificado, dotado de voluntad y de conciencia. El valor de uso no hay que considerarlo nunca, por tanto, como el fin inmediato del capitalista. Tampoco la ganancia aislada, sino el movimiento incesante de la ganancia”³⁰³

³⁰⁰ Ibid., p. 167

³⁰¹ Ibid., p. 183-184

³⁰² Retomando la caracterización del valor de uso establecida en la teoría del valor señala Marx que “si aquí se producen valores de uso en general es sólo en tanto que son sustrato material, portadores del valor de cambio. Y para nuestro capitalista se trata de dos cosas distintas” (ibid., p. 201).

³⁰³ Ibid., p. 167-168

El capitalista es, por tanto, como señala Marx en el Prólogo de *El Capital*, “personificación de una categoría económica”³⁰⁴. Lo único que hace el capitalista es seguir la forma de movimiento del capital. Puesto que simplemente sigue la lógica del capital, no es el capitalista el verdadero sujeto del movimiento, sino el capital mismo, lo que lleva a Marx a referirse al capital como “sujeto automático”: en el capital, como forma autónoma del valor, el valor es el sujeto de todo el proceso, al convertirse en una “sustancia que se mueve a sí misma, para la que la mercancía y el dinero sólo son meras formas”³⁰⁵. A través de este automovimiento el valor obtiene la “cualidad oculta” de incrementarse:

“De hecho, el valor se convierte aquí en el sujeto de un proceso en el que, bajo el constante cambio de las formas de dinero y mercancía, transforma su propia magnitud, como plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, se valoriza a sí mismo. El movimiento en el que añade plusvalor es su propio movimiento, y su valorización, por tanto, autovalorización. Ha obtenido la cualidad oculta de poner valor porque es valor (*Er hat die okkulte Qualität erhalten, Wert zu setzen, weil er Wert ist*)”³⁰⁶

El curso ulterior de la exposición se produce a través de lo que Marx denomina “contradicciones de la fórmula general”. Esta fórmula general consiste en el movimiento procesual del valor en virtud del cual, al cambiar de forma se vuelve autónomo al mismo tiempo que se acrecienta. Ésta es la forma más abstracta del capital y, como tal, es la forma a la que responde todo capital. No sólo el capital industrial y el capital comercial, sino también el capital que devenga interés se presenta bajo esta forma, aunque en este último la fórmula aparece abreviada, “en estilo lapidario”, dice Marx, simplemente como D-D’, dinero que produce más dinero.

³⁰⁴ Ibid., p. 6

³⁰⁵ Ibid., p. 169. En unos términos muy similares a los del *Urtext* indica Marx que en “la circulación D-M-D funcionan ambos, mercancía y dinero, sólo como diferentes modos de existencia del valor mismo” (ibid., p. 168).

³⁰⁶ Ibid., p. 169

3.4. Fuerza de trabajo y producción de plusvalor

En el apartado anterior hemos tratado la determinación formal del capital. Éste se ha presentado como una forma de valor procesual, como el proceso en el cual tiene lugar la valorización del valor. Sólo en el capital encuentra el valor su forma autónoma, lo que significa que la autonomía del valor está ligada intrínsecamente al aumento del valor originario. Frente a lo que parecía al nivel de la exposición de la circulación simple, donde en el “dinero como dinero” se presentaba como la forma autónoma del valor, se ha mostrado que el valor sólo alcanza una verdadera autonomía en el “dinero como capital”, esto es, sólo cuando el dinero realiza el movimiento D-M-D’, arrojando un plusvalor como resultado de dicho movimiento.

Con este movimiento se ha determinado la forma del capital, pero aún no las condiciones de posibilidad de la misma. La cuestión que se plantea ahora, pues, es la de *cómo es posible* que se presente esta *valorización del valor*, cómo puede surgir el plusvalor. Esta cuestión tiene que ser explicada sobre la base de la denominada “ley del intercambio de equivalentes” que impera en el intercambio de mercancías: “La transformación del dinero en capital tiene que desarrollarse sobre las leyes inmanentes al intercambio mercantil, de modo que el intercambio de equivalentes constituya el punto de partida”³⁰⁷. Según esta ley, todas las mercancías tienen que ser intercambiadas a su valor, de tal manera que cada sujeto del intercambio reciba un valor equivalente por la mercancía intercambiada. Y como subraya Marx, “donde hay igualdad, no hay ganancia”³⁰⁸.

La economía política se había planteado repetidamente la pregunta sobre el origen de la ganancia de capital, pero no había conseguido dar una respuesta suficiente a esta pregunta, al considerar que el aumento del valor tenía lugar en el proceso de intercambio, lo cual contradice las leyes que gobiernan este proceso. A. Smith y D. Ricardo dieron una respuesta más precisa que sus antecesores, señalando el trabajo como origen de dicha ganancia. Su planteamiento en este sentido tenía como punto de partida que el trabajador *vende su trabajo* al capitalista. Pero en el marco de la teoría del valor-trabajo que defendían estos autores se presentaba aquí una inconsistencia que

³⁰⁷ *Das Kapital*, MEW 23, p. 180

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 173

ninguno de los dos fue capaz de superar. En efecto, desde su planteamiento no era posible responder a la pregunta de cómo es posible que el trabajador reciba en términos de salario una cantidad de valor menor del valor que crea con su trabajo y a la vez se mantenga la equivalencia en el intercambio entre capital y trabajo.

La pretensión de Marx es resolver este problema sin renunciar a ninguno de sus términos. Pero como señala Reichelt, “si se limita a esto la formulación de la pregunta, entonces sólo se puede dar una de estas dos posibilidades: o se intercambian equivalentes y entonces no puede haber plusvalor, o existe el capitalismo y entonces lo que no hay es intercambio de equivalentes”³⁰⁹. En efecto, el planteamiento de Marx va a poner de manifiesto que si el problema se plantea sólo en estos términos no es posible resolverlo. Pero esta formulación tiene que constituir el punto de partida, pues la exposición de Marx pretende llevar a cabo la crítica immanente de la autocomprensión de la sociedad burguesa sistematizada en la economía política, y éste es el modo en que se plantea la cuestión desde la perspectiva de la economía burguesa. Por esta razón ocupa este lugar en el desarrollo de las categorías, constituyendo uno de los términos de la exposición a través de la cual se despliega simultáneamente la crítica.

Este problema es superado por Marx introduciendo una nueva categoría en su exposición, la *fuerza de trabajo*, que queda netamente diferenciada de la categoría de *trabajo*. Por “fuerza de trabajo” se entiende la capacidad para trabajar como tal, y por “trabajo” el resultado de la aplicación de la capacidad de trabajo, cuya objetivación constituye el valor en la reducción a trabajo humano igual. La fuerza de trabajo es, por tanto, trabajo en estado potencial, trabajo posible todavía no materializado, cuya realización actual, el gasto de esa fuerza de trabajo, es el trabajo, que como tal proceso de realización es denominado por Marx en ocasiones “trabajo vivo”. Frente a éste, el trabajo que constituye la sustancia del valor ya formado, lo denomina “trabajo muerto”; es trabajo pasado, trabajo ya cristalizado en el producto.

Esta diferenciación entre fuerza de trabajo y trabajo nunca había sido hecha por la economía política, que desconocía por completo la categoría de fuerza de trabajo. Esto no sólo les impide a los economistas explicar coherentemente la ganancia de capital, sino que tiene asimismo consecuencias decisivas para su comprensión de aquello en lo que consiste realmente el capital. En efecto, esta insuficiencia de las categorías les lleva a la comprensión del capital como algo puramente material, en lo

³⁰⁹ H. Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, op. cit., p. 271

que incide la crítica de Marx, que entiende de manera más profunda el capital como una “relación social”. En este sentido le critica a Ricardo que

“habría debido hablar de *capacidad de trabajo*, en lugar de *trabajo*. Sin embargo, para ello tendría que haber expuesto el *capital* también como las condiciones de trabajo objetivas que se le enfrentan al trabajador como un poder que se ha hecho autónomo. Y el capital se habría presentado inmediatamente como *relación social determinada*. De modo que en Ricardo el capital sólo se distingue como «accumulated labour» del «immediate labour». Es algo, pues, meramente material; mero elemento del *proceso de trabajo*, a partir del cual no se puede desarrollar de ningún modo la relación entre el trabajador y el capital”³¹⁰

En efecto, Marx le critica a la economía política que “el capital es concebido como cosa, no como relación”³¹¹, y como señala con suma concisión al final de *El Capital* frente a la concepción obtusa de la economía burguesa: “El capital no es una cosa, sino una relación social entre personas mediada por cosas”³¹². La comprensión reducida y errónea del capital por parte de la economía burguesa está intrínsecamente ligada, como Marx hace patente, a la ausencia de distinción entre la capacidad de trabajo del sujeto vivo y el trabajo realizado, que es gasto de fuerza de trabajo.

A partir de esta diferenciación fundamental entre trabajo y fuerza o capacidad de trabajo, Marx puede aplicar la contraposición entre las determinaciones de la mercancía, que ha desarrollado en la teoría del valor, a la mercancía fuerza de trabajo, distinguiendo entre el “valor de uso” y el “valor” de la misma³¹³. El *valor* de la fuerza de trabajo está determinado del mismo modo que el de cualquier otra mercancía: por el trabajo abstracto. Su magnitud de valor dependerá, pues, de la cantidad de trabajo socialmente necesario para la producción de esta mercancía. Ahora bien, la producción

³¹⁰ *Theorien über den Mehrwert*, MEW 26.2, p. 403

³¹¹ *Grundrisse*, MEW 42, p. 183

³¹² *Das Kapital*, MEW 23, p. 793. Marx realiza en este contexto una referencia a su obra *Trabajo asalariado y capital*, donde se expresa muy gráficamente lo que significa esta determinación social: “Un negro es un negro. Sólo en determinadas condiciones se convierte en esclavo. Una máquina de hilar algodón es una máquina de hilar algodón. Sólo en determinadas condiciones se convierte en capital. Arrancada de esas condiciones, la máquina está tan lejos de ser capital como el oro en sí y para sí de ser dinero y el azúcar de ser el precio del azúcar ... El capital es una relación social de producción. Es una relación histórica de producción” (ibid., p. 793-794). La última frase de la autocita de Marx no se corresponde literalmente con el original. En la obra a la que aquí se refiere la frase dice: “Es una *relación burguesa de producción*, una relación de producción de la sociedad burguesa” (*Lohnarbeit und Kapital*, MEW 6, p. 408).

³¹³ En relación a esta cuestión indica K. Hafner que “si al nivel de la circulación simple parecía que había desaparecido el valor de uso, aquí se coloca de nuevo en el centro, como valor de uso para el capital mismo, al figurar el trabajo en el proceso de producción simple del capital” (*Gebrauchswertfetichismus*, en: D. Behrens (ed.): *Gesellschaft und Erkenntnis. Zur materialistischen Erkenntnis- und Ökonomiekritik*, op. cit., p. 66).

de esta peculiar mercancía tiene asimismo características peculiares.

En primer lugar, la producción de la mercancía fuerza de trabajo no consiste sólo en mantener la existencia física del trabajador. Entra también aquí lo que Marx denomina un “elemento histórico y moral”, pues para que el trabajador esté en condiciones de trabajar ha de tener unas determinadas condiciones de vida mínimas, que incluyen no sólo alojamiento, vestido, etc., sino también otros elementos que dependen del grado de desarrollo de la sociedad en la que viva³¹⁴.

En segundo lugar, el valor de la mercancía fuerza de trabajo no sólo incluye el valor de los medios de vida necesarios para mantener al trabajador en unas condiciones “humanas” socio-históricamente determinadas, sino también para mantener a su familia, que constituirá el reemplazo futuro de la fuerza de trabajo. Es decir, la producción de esta mercancía implica asimismo la reproducción de las generaciones futuras de trabajadores que puedan vender su fuerza de trabajo en el mercado³¹⁵.

Por lo que respecta al *valor de uso* de la mercancía fuerza de trabajo, consiste, al igual que el de cualquier otra mercancía, en la utilidad que se deriva de su uso, lo que en este caso significa el trabajo que es realizado como resultado de la aplicación de la fuerza de trabajo. En su reducción a trabajo abstractamente humano constituye la sustancia del valor, pero el trabajo como tal no tiene valor. La formulación más precisa de la cuestión que se plantea a este nivel de la exposición se encuentra en la sección del “Salario”, en la que Marx recoge retrospectivamente los términos de la misma:

“Lo que se le enfrenta directamente en el mercado al poseedor de dinero no es, de hecho, el trabajo, sino el trabajador. Lo que este último vende es su fuerza de trabajo. Tan pronto como su trabajo comienza realmente, ya ha dejado de pertenecerle, de modo que ya no puede ser vendido por él. El trabajo es la sustancia y la medida inmanente del valor, pero él mismo no tiene valor”³¹⁶

El capitalista no compra el trabajo, sino la fuerza de trabajo, y consume su valor de uso, el trabajo realizado por el trabajador. Pero esta mercancía es ciertamente una mercancía singular, pues es una *mercancía cuyo consumo genera valor*. Esta

³¹⁴ “A diferencia de otras mercancías, la determinación del valor de la fuerza de trabajo contiene un elemento histórico y moral. Ahora bien, para un determinado país, en un determinado periodo, está dada en promedio la extensión de los medios de vida necesarios” (*Das Kapital*, MEW 23, p. 185).

³¹⁵ Esto significa, por otra parte, que en el sistema capitalista el valor de la fuerza de trabajo tiene que estar necesariamente dentro unos límites determinados que garanticen que los trabajadores sigan siendo trabajadores, esto es, que sigan estando obligados a vender libremente su fuerza de trabajo en el mercado, para que el sistema pueda seguir funcionando.

³¹⁶ *Ibid.*, 558

singularidad es la que explica la valorización del valor que tiene lugar en el proceso del capital, aquello que permite desvelar lo que Marx ha denominado “la cualidad oculta del valor de poner valor”. El aumento del valor originario se debe a que el valor que produce el uso de la fuerza de trabajo es mayor que el valor de la fuerza de trabajo, esto es, el valor necesario para su reproducción. El capitalista se apropia como *plusvalor* de la diferencia entre el valor que ha generado la fuerza de trabajo y el valor necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo.

Aquí es importante tener presente que la teoría del plusvalor es un desarrollo ulterior de la teoría del valor, por tanto, que ésta constituye el fundamento conceptual de dicho desarrollo. Por consiguiente, cuando Marx habla aquí de que el trabajo “crea” o “produce” valor, no se trata del trabajo concreto realizado por el trabajador en la elaboración del producto (lo que podría parecer por este modo simplificado de expresión que se presenta aquí). Como ha mostrado la teoría del valor, es el trabajo abstracto lo que constituye la sustancia del valor. Los productos del trabajo reciben una objetividad de valor sólo en la relación de intercambio entre los mismos. Por lo tanto, el trabajo gastado en la producción no crea inmediatamente valor como tal trabajo útil, sino en la reducción a trabajo humano igual que tiene lugar en el intercambio de los productos del trabajo.

Con la distinción que ha realizado Marx entre el trabajo y la fuerza de trabajo puede el resolver problema de la existencia de un *aumento de valor bajo la ley del intercambio de equivalentes*, frente al que había fracasado la economía política debido a un desarrollo insuficiente de las categorías. En efecto, es la fuerza de trabajo como mercancía lo que ha vendido el trabajador, y lo que ha recibido por ello ha sido el valor de su mercancía. No hay, por tanto, transgresión del principio de equivalencia en el intercambio. El comprador de la fuerza de trabajo tiene derecho al consumo pleno del valor de uso de la mercancía que ha adquirido: “El capitalista se remite a la ley del intercambio mercantil. Como cualquier otro comprador, intenta extraer la mayor utilidad posible del valor de uso de su mercancía”³¹⁷. La ventaja que de ello puede derivar el capitalista es algo que no tiene nada que ver con la relación de intercambio mercantil que ha establecido con el trabajador. Las leyes que regulan la equidad de este intercambiado han sido totalmente respetadas:

³¹⁷ Ibid., p. 247

“Se han considerado todas las condiciones del problema y las leyes del intercambio mercantil no se han lesionado en modo alguno. Se ha intercambiado equivalente por equivalente. El capitalista pagó como comprador todas las mercancías a su valor”³¹⁸

El hecho de que el valor que produce la fuerza de trabajo sea mayor que el valor de la misma significa que el trabajador tiene que trabajar más tiempo del que es necesario para su propia reproducción como trabajador, realizando así un “plustrabajo” (*Mehrarbeit*) del que se apropia el capitalista³¹⁹. Esto es lo que Marx denomina propiamente *explotación*. Por mucho que aumente el valor de la fuerza de trabajo, en condiciones capitalistas tiene que ser siempre menor que el valor que produce el trabajador (de otro modo éste no sería empleado por el capitalista), por lo que tiene que trabajar siempre más de lo necesario para su reproducción, tiene que realizar “trabajo no pagado” para el capitalista³²⁰. Ésta es la condición de posibilidad para el funcionamiento del sistema capitalista, por lo que es un sistema que funciona necesariamente sobre la explotación de los trabajadores, entendiendo este término en el sentido puramente técnico que tiene en *El Capital*, donde se refiere a la relación entre el valor de la fuerza de trabajo y el plusvalor que genera su uso; independientemente, por tanto, de la magnitud que alcance el valor de la fuerza de trabajo, esto es, en términos de salario, independientemente de la retribución del trabajador³²¹.

El plustrabajo es simplemente la otra cara del plusvalor: “Del mismo modo que lo decisivo para la comprensión del valor en general es concebirlo como mero coágulo de tiempo de trabajo, solamente como trabajo objetivado, para la comprensión del plusvalor lo decisivo es concebirlo como mero coágulo de tiempo de plustrabajo, solamente como plustrabajo objetivado”³²². El hecho de que el capitalista no pague una parte de su trabajo al trabajador no infringe, por tanto, la ley del intercambio de equivalentes. Frente a todas aquellas teorías socialistas que criticaban la injusticia en el

³¹⁸ Ibid., p. 209

³¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 231 y ss., donde Marx presenta esta categoría en el contexto del análisis del “grado de explotación de la fuerza de trabajo”.

³²⁰ Cf. *ibid.*, p. 556. Aquí se establece la distinción entre “trabajo pagado”, correspondiente a la creación del valor de la fuerza de trabajo, el valor necesario para su reproducción, y “trabajo no pagado”, correspondiente a la creación de plusvalor para el capitalista: “En este sentido, el plustrabajo puede denominarse trabajo no pagado”.

³²¹ En efecto, el grado de explotación de la fuerza de trabajo por el capital queda referido exclusivamente a la tasa de plusvalor, de la que Marx dice que es la “expresión exacta” del grado de explotación. La tasa de plusvalor queda definida por la proporción entre el plusvalor y el capital variable (suma de valor que se gasta en la fuerza de trabajo): p/v. Cf. *ibid.*, p. 226 y ss.

³²² Ibid., p. 231

intercambio entre capital y trabajo que tiene lugar en el sistema capitalista, exigiendo un pago equitativo al trabajador que respetase las leyes del intercambio, Marx demuestra que en este sentido el capitalismo no lesiona ningún principio de equidad, sino que más bien lo cumple estrictamente³²³. No hay, por tanto, nada que reformar en el sistema capitalista para que se ajuste a sus principios constitutivos, pues éste respeta tales principios. Es precisamente la aplicación de las leyes del intercambio de equivalentes, y no su infracción, lo que permite que el capitalista se apropie plus trabajo sin equivalente, esto es, que el trabajador realice trabajo no pagado para el capitalista. De aquí se desprende que el único modo de acabar con la explotación es aboliendo el capitalismo. Ésta es una conclusión necesaria del análisis de Marx, no un componente adicional de su teoría.

Como se ha puesto de manifiesto, para que el proceso de valorización pueda tener lugar en las condiciones de la circulación mercantil, el capitalista tiene que intercambiar su dinero por esa peculiar mercancía que es la fuerza de trabajo. Para ello tienen que darse dos condiciones. En primer lugar, el trabajador tiene que ser una *persona jurídicamente libre*, para poder disponer libremente de su fuerza de trabajo y venderla como mercancía. En segundo lugar, tiene que estar *libre de todos los medios de producción*, pues de lo contrario produciría para sí mismo y no necesitaría vender su fuerza de trabajo, o vendería lo que él mismo produce, y en este caso vendería su trabajo.

La existencia de este trabajador “doblemente libre” es la condición social necesaria para el funcionamiento del capitalismo, pues sólo en este caso se puede (y se tiene que) vender la fuerza de trabajo como mercancía. Pero esto no es algo natural, que haya existido en todas las épocas, sino que es el resultado de todo un proceso histórico previo. Pero el estudio de este proceso no tiene cabida en la exposición categorial, sino que su resultado, que constituye un supuesto histórico de la misma, es un hecho al que hay que atenerse³²⁴. En el desarrollo de las categorías se toma este hecho como tal, y sólo al final del mismo presenta Marx un excursus histórico en el que trata el proceso a

³²³ Marx resume la relación que se establece entre el capitalista y el trabajador en los siguientes términos: “La circunstancia de que el mantenimiento diario de la fuerza de trabajo sólo cueste media jornada laboral, aunque la fuerza de trabajo pueda actuar, trabajar un día entero y que, por tanto, el valor creado por su uso durante un día sea el doble que su propio valor diario, es una suerte particular para el comprador, pero *en absoluto una injusticia frente al vendedor*” (ibid., p. 208) (sn).

³²⁴ Cf. ibid., p. 183

través del cual surge en la historia el trabajador libre en este doble sentido³²⁵.

Así pues, tan pronto como todos los productos se convierten en mercancías, el capital se ha constituido ya en la base real del valor de cambio, lo que presupone la expropiación de los medios de producción a los productores inmediatos. Es decir, presupone la existencia del trabajador asalariado, que vende su fuerza de trabajo al capitalista, el cual paga su valor y consume su valor de uso, el trabajo realizado por el trabajador, extrayendo plusvalor como resultado del proceso de producción. Pero no es posible partir de aquí en la exposición, es necesario partir del valor³²⁶. El movimiento del capital tiene que ser comprendido como valor en proceso, como un movimiento cuyo sujeto es el valor, que adopta distintas formas en este movimiento, y a través de esta metamorfosis se acrecienta a sí mismo. Por consiguiente, empezar la exposición de las categorías con el valor de cambio ya desarrollado en la esfera de la circulación es una *abstracción*, porque sólo como *capital* puede el valor alcanzar tal grado de desarrollo. Pero la exposición tiene que proceder necesariamente así, porque en el orden lógico el valor constituye el presupuesto del capital. Ahora bien, es necesario tener presente que el pleno desarrollo del valor de cambio en la circulación mercantil simple, que es el punto en el que ha comenzado la exposición en *El Capital*, presupone como su base real un sistema de producción fundado sobre el capital.

“Para que los individuos se enfrenten en el proceso de circulación como *productores privados* libres en las *relaciones simples de compra y venta*, para que figuren como sujetos independientes, tienen que estar presupuestas ya *otras* relaciones económicas entre esos individuos, relaciones de producción más complejas y que colisionan en mayor o menor medida con su libertad e independencia. Sin embargo, *desde el punto de vista de la circulación simple esas relaciones se han extinguido*”³²⁷

Una vez que la exposición ha llegado al capital como proceso que subyace a la circulación simple, el desarrollo categorial lleva a la fuerza de trabajo como única mercancía en relación a la cual el capital puede ser capital. Sólo la existencia de esta

³²⁵ Es este hecho histórico, y no la acumulación de grandes fortunas, lo que constituye propiamente la “acumulación originaria”: “La llamada acumulación originaria no es nada más que el proceso histórico de escisión del productor y los medios de producción” (ibid., p. 742).

³²⁶ En referencia a la necesidad de este punto de partida observa Haug: “Todo valor es ciertamente en su sustancia trabajo objetivado; pero no todo trabajo produce mercancías y se presenta en forma objetivada como su valor de cambio. Esto es así solamente en determinadas relaciones de producción. De ello hay que sacar la conclusión, pues, de que el análisis de la «naturaleza general» de la producción no puede representar el comienzo” (*Vorlesungen zur Einführung ins “Kapital”*, op. cit., p. 34).

³²⁷ *Urtext*, MEGA II.2, p. 52

mercancía permite la realización efectiva del ciclo D-M-D'. Y sólo la existencia de este ciclo da lugar a que la entera sociedad esté sometida al ciclo M-D-M.

“Lo que caracteriza a la época capitalista es que la fuerza de trabajo adquiere para el trabajador mismo la forma de una mercancía que le pertenece, y su trabajo, por tanto, la forma de trabajo asalariado. Por otra parte, es en ese momento cuando se generaliza por primera vez la forma de mercancía de los productos del trabajo”³²⁸

Por consiguiente, el capital como valor en proceso que es él mismo en todas sus formas y se acrecienta en este movimiento, sólo puede convertirse en el sujeto que domina todas las fases del proceso si existe la capacidad de trabajo del sujeto vivo como mercancía que se vende en el mercado. Sólo la existencia de esta mercancía hace que todos los *productos del trabajo* se transformen en *mercancías*, en objetos que además de valor de uso tienen valor, lo cual tiene lugar en un proceso al que es consustancial la producción de plusvalor. El desarrollo histórico que da lugar al surgimiento del trabajador libre que hace que el capital, en relación a él, sea capital, lo describe Marx a continuación del desarrollo teórico de las categorías correspondientes al proceso de producción capitalista³²⁹. Las razones por las cuales Marx procede así en su exposición ya las hemos abordado de manera suficiente en la sección anterior, por lo que ahora simplemente remitimos a ella. Aquí tenemos que seguir la exposición marxiana de las relaciones sociales capitalistas y poner de manifiesto la articulación metodológica de las categorías fundamentales de la misma.

Marx ha mostrado que el único modo en que puede tener lugar una valorización en las condiciones de la circulación mercantil es que el capitalista encuentre en el mercado una mercancía cuyo valor de uso tenga la propiedad de generar valor. El vendedor de esta singular mercancía que es la fuerza de trabajo recibe por ella en el intercambio su valor, cumpliéndose así la ley del intercambio de equivalentes en la esfera de la circulación. Pero esta relación de intercambio entre el capitalista y el trabajador oculta otra relación entre ellos que tiene lugar en la esfera de la producción,

³²⁸ *Das Kapital*, MEW 23, p. 184

³²⁹ F. O. Wolf indica a este respecto que “la existencia de estos casos, en los que según las propias palabras de Marx la «exposición dialéctica» alcanza sus límites, tiene implicaciones importantes para nuestra comprensión del modo de proceder de Marx en *El Capital*, para el «método» practicado por él: éste no se puede reducir al desarrollo sistemático del concepto – en el modo de expresarse de Marx designado como «dialéctico» y en otros contextos como «lógico» –, sino que está remitido al menos en estos puntos a una incorporación complementaria de hecho históricos o empíricos concretos en última instancia contingentes – desde el punto de vista de este desarrollo conceptual – en forma de descripciones o narraciones” (*Marx’ Konzept der “Grenzen der dialektischen Darstellung”*, en: J. Hoff; A. Petrioli; I. Stütze; F. O. Wolf (eds.): *Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie*, op. cit., p. 178).

en virtud de la cual el capitalista se apropia de trabajo ajeno sin equivalente. Pero con ello se abandona la esfera de la circulación:

“Abandonamos esta ruidosa esfera instalada en la superficie y accesible a todos los ojos, y seguimos al poseedor de dinero y al poseedor de fuerza de trabajo a la sede oculta de la producción, en cuyo dintel está escrito: No admittance except on business. Aquí se mostrará no sólo cómo el capital produce, sino también cómo se produce el capital mismo. Se revelará finalmente el misterio de la producción del plusvalor”³³⁰

La razón por la que no hay incompatibilidad entre el intercambio de equivalentes y la explotación es que ambos tienen lugar en *dos esferas distintas*. Sólo la integración de la esfera de la producción con la esfera de la circulación permite dar una respuesta a la pregunta de cómo es posible que surja el plusvalor respetando los principios del intercambio³³¹. Considerando sólo la esfera de la circulación, en la que los individuos se presentan como libres e iguales, que es la perspectiva que adopta la economía política, así como muchas teorías socialistas, no es posible dar una respuesta a esta pregunta.

La crítica marxiana en este sentido está más desarrollada en los manuscritos que en *El Capital*³³². En ellos Marx hace patente que la esfera de la circulación tiene que ser comprendida como momento del sistema de producción capitalista. Esto significa que los miembros de la sociedad pueden encontrarse en la esfera de la circulación como personas libres e iguales precisamente porque forman parte de determinado sistema de trabajo privado. Y esto sólo puede tener lugar en tanto que se ha producido una determinada *división en clases* dentro de la sociedad: trabajadores asalariados, por un lado, y propietarios de los medios de producción, por otro. Por consiguiente, los miembros de la sociedad pueden encontrarse en la esfera de la circulación como poseedores de equivalentes en la medida en que ya pertenecen a una determinada clase

³³⁰ Ibid., p. 189

³³¹ La pretensión teórica de Marx era mostrar que el capital “tiene que surgir en la circulación y al mismo tiempo no surgir en ella” (ibid., p. 181). Y ha mostrado, en efecto, que “toda este proceso, la transformación del dinero en capital, sucede en la esfera de la circulación y no sucede en ella. Tiene lugar a través de la mediación de la circulación, porque está condicionada por la compra de la fuerza de trabajo en el mercado. Y no sucede en la circulación, ya que ésta solamente inicia el proceso de valorización, el cual acontece en la esfera de la producción” (ibid., p. 208).

³³² En cambio, la distinción entre trabajo y fuerza de trabajo, tal y como la hemos abordado en la primera parte de este apartado, es mantenida de manera más consistente en *El Capital* que en los manuscritos. En relación a ello observa D. Riedel que en los manuscritos, sobre todo en el *Urtext*, “Marx cambia inmediatamente de la oposición entre trabajo vivo y objetivado a la relación de intercambio entre dinero y capacidad de trabajo. Con ello se nivela la diferencia conceptual entre trabajo y capacidad de trabajo medida en relación a textos posteriores” (*Grenzen der dialektischen Darstellungsform*, op. cit., p. 11). Con ello se constata una vez más que no hay una exposición que en su conjunto sea más precisa que las otras, lo que obliga a complementar entre sí las diversas versiones.

(históricamente constituida), pero esta diferencia queda más allá de la circulación. Esta dualidad constituye el núcleo a partir del que se despliega de la crítica marxiana.

“El modo en que se han convertido en propietarios de estas mercancías es un *proceso que sucede a espaldas de la circulación simple* y que está ya consumado antes de que ésta comience. La propiedad privada es un presupuesto de la circulación, pero el proceso de apropiación mismo no se muestra, no aparece dentro de la circulación, está más bien presupuesto a ella ... Cómo se han convertido en propietarios privados, esto es, cómo se han apropiado de trabajo objetivado, es una circunstancia que no parece caer en absoluto dentro de la consideración de la circulación simple”³³³

Las teorías de la economía política, incluyendo las de Smith y Ricardo, que fueron los que más lejos llegaron en este sentido, no consiguieron comprender con claridad esta piedra angular del sistema global que constituye el punto de integración de las esferas de la producción y la circulación. Su insuficiencia está determinada por el hecho de tomar las categorías tal y como se dan de manera inmediata, esto es, tal y como aparecen en la circulación. Pero como señala Marx, “el proceso por el que surgen las mercancías y, por tanto, también el proceso de su apropiación originaria, se encuentran más allá de la circulación”³³⁴. Esto significa que no es posible deducir el proceso apropiación de las mercancías a partir de la esfera de la circulación. Y, sin embargo, esto es precisamente lo que hace la economía política. Al no haber comprendido correctamente el modo en que se articulan las dos esferas, lo que hacen los economistas burgueses para solucionar las contradicciones que se presentan en sus teorías es construir un proceso más allá de la esfera del intercambio que responde a las ideas que resultan de ésta.

El único modo de superar esta ilusión es comprender que la esfera de la circulación no es más que la forma de manifestación en la superficie de la sociedad burguesa del proceso subyacente de la producción capitalista. Sólo entendiendo *el modo en que se integran ambas esferas* es posible descodificar la apariencia invertida en que se presentan las relaciones sociales burguesas a la percepción inmediata de las mismas. Pues los miembros de la sociedad se presentan en la esfera del intercambio como individuos que tienen la misma relación los unos con los otros, de modo que dicha esfera consiste precisamente en borrar toda diferencia que se pueda presentar entre los

³³³ *Urtext*, MEGA II.2, p. 48 (sn).

³³⁴ *Ibid.*, p. 47

individuos: “Como sujetos del intercambio, su relación es la de *igualdad*. Es imposible encontrar algún tipo de diferencia o incluso de contraposición entre ellos, ni siquiera una disparidad”³³⁵. Esta igualdad social es resultado de una desigualdad previamente existente, pero si se considera sólo la esfera de la circulación, lo único que aparecen aquí son sujetos iguales que llevan a cabo actos de intercambio, no siendo posible establecer desde aquí ninguna distinción entre los mismos³³⁶.

La idea de libertad burguesa surge también del proceso de intercambio. Pero mientras que en el intercambio la igualdad la pone la forma, el valor de cambio, la libertad la pone el contenido, el valor de uso. El significado que tiene el valor de uso a este nivel de la exposición es sólo el de ser un no valor de uso para el poseedor, y representa el motivo impulsor del intercambio: “De la misma manera que la forma económica, el intercambio, pone la igualdad de los sujetos en todos los sentidos, el contenido, la materia ... pone la *libertad*”³³⁷.

La exposición de Marx muestra, por consiguiente, que tanto la libertad como la igualdad surgen de manera inmediata de las relaciones que establecen los individuos en la esfera de la circulación. Pero por detrás de esta esfera, a sus espaldas, tienen lugar otras relaciones establecidas en el proceso de trabajo, donde ya no existen esta libertad y esta igualdad que se dan en la esfera de la circulación. Esto se ve cuando se muestra que el proceso de intercambio tiene que ser comprendido desde el proceso de producción, de modo que en lugar de aparecer como un proceso autosuficiente, se presente como un momento del proceso global.

Lo que resulta fundamental retener es que Marx nos ha dejado señalado el *lugar sistemático* en el que tiene que llevarse a cabo la descodificación de la visión que la sociedad burguesa tiene de sí misma, el cual se encuentra en la inserción de la esfera de la circulación en el proceso más profundo que yace tras dicha esfera, el proceso de producción del capital, del cual ésta es el resultado visible. Este proceso sólo puede ser reconocido como tal si se comprende la diferencia entre la esfera de la circulación y la de la producción, en la que tiene lugar el proceso de valorización del capital. Sólo así puede aprehenderse el sentido de la unidad de ambos en el proceso global. Puesto que la economía política no se hace cargo de que sólo una vez establecido el modo de

³³⁵ *Grundrisse*, MEW 42, p. 167

³³⁶ “Un trabajador que compra una mercancía por 3 sh. aparece ante el vendedor en la misma función, en la misma igualdad – en la forma de 3 sh. – que el rey que hace lo mismo. Se extingue toda diferencia entre ellos” (ibid., p. 172).

³³⁷ Ibid., p. 170

producción capitalista pueden relacionarse los individuos como sujetos libres e iguales en sus relaciones de intercambio, tiene que incurrir necesariamente en una comprensión errónea del proceso global.

Marx pone de manifiesto que esto tiene como consecuencia la transformación que opera la economía burguesa de las determinaciones formales sociales en propiedades naturales. Se considera que el capital es una propiedad de las cosas, y que el hombre es por naturaleza un trabajador libre (es decir, un trabajador asalariado). Al mismo tiempo, las ideas que surgen de la esfera del intercambio son elevadas al rango de verdad absoluta de la sociedad en su conjunto, y entran así en una contradicción frontal con la realidad de una sociedad dividida en clases, una de las cuales no tiene más remedio que trabajar para la otra, que se enriquece cada vez más a expensas de la clase que trabaja para ella. Para solucionar estas contradicciones, lo que hace la teoría burguesa es retrotraer la estricta validez de la ley de apropiación a una época primigenia, en la que todavía no había propiedad, como único modo de justificar el desfase sangrante que existe entre la realidad social del capitalismo y las ideas burguesas de libertad e igualdad. Estas ideas propias de la economía política son asumidas de manera acrítica por muchos teóricos socialistas. Esto provoca el siguiente comentario de Marx:

“Por otra parte, se puede observar también la tontería de aquellos socialistas (especialmente los franceses, que quieren demostrar que el socialismo es la realización de las ideas de la sociedad *burguesa* proclamadas por la Revolución Francesa) que afirman que el intercambio, el valor de cambio, etc., *originariamente* (en el tiempo) o según su *concepto* (en su forma adecuada) son un sistema de libertad e igualdad para todos, pero que han sido falseados por el dinero, el capital, etc. O también que la historia ha hecho hasta ahora intentos aún fracasados de realizar esas ideas en el modo correspondiente a su verdad, por lo que ha de ser proporcionada la historia auténtica de esas relaciones en lugar de la falsa. Hay que responderles lo siguiente: el valor de cambio, o más precisamente, el sistema monetario es, de hecho, el sistema de la igualdad y la libertad, y lo que se les opone perturbándolas en el desarrollo del sistema son perturbaciones inmanentes a éste, precisamente la realización de la *igualdad y la libertad*, que se acreditan como desigualdad y falta de libertad. El deseo de que el valor de cambio no se desarrolle en capital, o que el trabajo que produce valor de cambio no se desarrolle en trabajo asalariado, es un deseo tan piadoso como estúpido. Lo que distingue a estos señores de los apologistas burgueses es, por una parte, la percepción de las contradicciones que encierra el sistema; por otra parte, el utopismo, el no comprender la diferencia necesaria entre la conformación real y la ideal (*notwendigen Unterschied zwischen der realen und idealen Gestalt*) de la sociedad burguesa y, por tanto,

querer llevar a cabo la empresa superflua de realizar nuevamente la expresión ideal misma de esa sociedad, que sólo es, de hecho, la imagen refleja de esa realidad”³³⁸

En efecto, desde estas posiciones “socialistas” se pretende oponer la imagen ideal que arroja de sí misma la sociedad burguesa a esa propia sociedad, afirmando que ésta no es capaz de realizar esas ideas, por lo que se requiere de una organización social distinta en la que esas ideas puedan ser efectivamente realizadas. Frente a ello, Marx pone de manifiesto que dicha realidad social no es una consumación fallida de esas ideas, ni tampoco una degeneración de las mismas, sino precisamente el sistema realizado de la libertad y la igualdad, pues éstas son las representaciones que se desprenden necesariamente de la circulación como esfera que abarca toda la sociedad, lo cual sólo puede tener lugar sobre la base del modo de producción capitalista. Al elevar las ideas que surgen de la circulación simple a las bases de una teoría, se tiene la pretensión estéril de querer realizar lo que ya está realizado y por medio de esta realidad se ha configurado en representaciones determinadas. No se comprende que las ideas que se pretenden realizar son efectivamente parte del mundo que se quiere cambiar a partir de ellas. Son las ideas que resultan de las relaciones que establecen los individuos en el proceso de intercambio a través del cual se produce la mediación del metabolismo social. Y son como tales ideas necesarias para que en ese mundo se pueda producir la articulación de las esferas de la producción y la circulación, de modo que el trabajo privado se pueda constituir en parte del trabajo social global y se haga posible la reproducción de *esta forma de sociedad*. Las ideas de libertad e igualdad de la sociedad burguesa y la explotación del trabajo asalariado son los dos lados del mismo proceso social.

Las mistificaciones de la conciencia burguesa y de la economía burguesa, a las que sucumben también un buen número de teorías socialistas, tienen a su base esta proyección de las ideas que surgen de la esfera del intercambio a la sociedad en su conjunto. Como hemos visto, la diferenciación entre trabajo y fuerza de trabajo constituye una de las distinciones categoriales básicas a través de las que la exposición de Marx de las relaciones sociales capitalistas puede hacer patente el modo específico en que se integran la esfera de la circulación y la esfera de la producción, desvelando así las mistificaciones en las que está apresada la economía política.

Esto le permite asimismo descodificar la inversión que se presenta en la

³³⁸ Ibid., p. 174

comprensión burguesa del *salario* como pago del trabajo realizado: “En la superficie de la sociedad burguesa aparece el salario del trabajador como precio del trabajo, como una determinada cantidad de dinero que es pagada por una determinada cantidad de trabajo. Se habla aquí del valor del trabajo”³³⁹. Al no distinguir entre trabajo y fuerza de trabajo, la economía entiende que el salario representa el “valor de trabajo”.

Esta expresión la designa Marx como “una expresión imaginaria”³⁴⁰ e incluso “irracional”: “El valor del trabajo es sólo una expresión irracional para el valor de la fuerza de trabajo”³⁴¹. En efecto, el trabajo como tal no tiene valor. La teoría del valor ha mostrado que el trabajo, en tanto que reducción a trabajo humano igual, es la sustancia del valor, y como tiempo de trabajo socialmente necesario es la medida immanente del mismo. Lo que tiene valor es la fuerza de trabajo, de cuyo gasto en el proceso productivo resulta el trabajo. Pero el resultado de la aplicación de la capacidad de trabajo del sujeto vivo, que en su reducción a trabajo abstracto constituye la sustancia del valor, no tiene valor él mismo. Respecto a la expresión imaginaria “valor del trabajo” dice Marx:

“Estas expresiones imaginarias surgen de las relaciones de producción mismas. Son categorías para las formas de manifestación de relaciones esenciales (*Sie sind Kategorien für Erscheinungsformen wesentlicher Verhältnisse*)”³⁴²

Lo aquí denomina Marx “relación esencial” se refiere al valor de la fuerza de trabajo. Sin embargo, esta relación aparece de manera mistificada en el salario como valor del trabajo. De este modo, la verdadera relación no sólo permanece oculta, sino que aquello que se manifiesta en la superficie a la percepción inmediata es precisamente una inversión de la relación que efectivamente tiene lugar: “Esta forma de manifestación hace invisible la relación real y muestra precisamente su contrario”³⁴³. Por lo que se refiere a la relación esencial, que aparece oculta bajo esa forma de manifestación, tiene que ser desvelada a través de la ciencia, mientras que la representación invertida de esa relación se reproduce por sí misma en la conciencia

³³⁹ *Das Kapital*, MEW 23, p. 557

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 559

³⁴¹ *Ibid.*, p. 561. Reichelt indica que “estas «formas irracionales» hay que considerarlas como el «nervio central» de toda la teoría burguesa, y sólo descifrándolas se puede alcanzar el acceso a la elaboración teórica adecuada del proceso global capitalista. Esta comprensión abre al mismo tiempo la posibilidad de exponer el proceso de constitución de la sociedad burguesa en la forma del desarrollo dialéctico de las categorías” (*Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, op. cit., p. 102).

³⁴² *Das Kapital*, MEW 23, p. 559

³⁴³ *Ibid.*, p. 562

espontánea de los sujetos que forman parte de esas relaciones de producción, constituyendo las formas de pensamiento socialmente válidas:

“Sucedee lo mismo con todas las formas de manifestación y su trasfondo oculto (*allen Erscheinungsformen und ihrem verborgnen Hintergrund*). Las primeras se reproducen espontáneamente de manera inmediata, como formas de pensamiento comunes y dadas, el otro tiene que ser descubierto por la ciencia”³⁴⁴

La expresión “valor del trabajo” es ciertamente una expresión “irracional”, pero que surge de modo inmediato en la conciencia espontánea de los individuos que están insertos en las relaciones capitalistas. Son formas de pensamiento que constituyen la “objetividad” de los sujetos que forman parte de esa sociedad, en función de las cuales hacen sus cálculos y toman sus decisiones. También la economía burguesa, como “ciencia” que sistematiza en sus categorías esas relaciones sociales, desarrolla sus teorías sobre la base de estas representaciones invertidas³⁴⁵.

La consecuencia que tiene la comprensión del salario como pago del valor del trabajo es la *ocultación de la existencia de trabajo no pagado* en la relación entre el capital y el trabajo. En efecto, si con el salario se paga el valor del trabajo realizado, todo el trabajo parece ser trabajo pagado. Desde aquí no resulta visible la realización de plustrabajo ni la producción de plusvalor³⁴⁶. La distinción entre trabajo y fuerza de trabajo y la descodificación de la expresión “valor del trabajo” en términos de “valor de la fuerza de trabajo” permite explicar el origen del plusvalor y, por tanto, el mecanismo por el que el sistema capitalista funciona necesariamente a partir de la explotación del trabajador.

³⁴⁴ Ibid., p. 564

³⁴⁵ Aquí se pone de claramente relieve el modo de operar de la economía política con las categorías, que las toma tal y como se dan inmediatamente y no es capaz de ir más allá de esas formas de manifestación, lo que constituye un leitmotiv de la crítica de Marx: “La economía política tomó prestada de la vida cotidiana, sin ninguna crítica ulterior, la categoría «precio del trabajo», para entonces preguntarse a continuación: ¿cómo se determina este precio?” (ibid., p. 559).

³⁴⁶ Como señala Marx en relación a ello, “si existiera realmente una cosa como el valor del trabajo, y el capitalista pagase realmente este valor, no existiría capital, su dinero no se transformaría en capital” (ibid., p. 564).

3.5. La acumulación de capital: relación entre las leyes de propiedad de la producción mercantil y las leyes de apropiación capitalista

Como se ha puesto de manifiesto en el apartado anterior, el capital tiene a su base una determinada relación de clase. Sólo la separación de los productores directos de los medios de producción y la concentración de éstos en manos de los poseedores de dinero ha podido dar lugar a lo que Marx denomina la “relación de capital”: la relación entre los poseedores “libres” de la mercancía fuerza de trabajo, que pueden y tienen que venderla en el mercado, y los poseedores de dinero y medios de producción, que compran esta mercancía a su valor y pueden consumir íntegramente su valor de uso.

Esta relación está presupuesta al proceso de producción capitalista, y Marx explicará al final de la exposición de las categorías fundamentales de este proceso cuáles fueron los acontecimientos históricos fundamentales a través de los cuales se constituyó, mientras que a lo largo de su exposición parte de esta relación como algo dado. Pero como muestra al comienzo de la sección sobre “El proceso de acumulación del capital”, al considerar el proceso de producción del capital como “reproducción simple”, se constata ya que el funcionamiento mismo del sistema capitalista *reproduce permanentemente esta relación* que constituye su propio presupuesto.

“La escisión entre el producto del trabajo y el trabajo mismo, entre las condiciones de trabajo objetivas y la fuerza de trabajo subjetiva, era el fundamento efectivamente dado, el punto de partida del proceso de producción capitalista. Pero lo que al comienzo era sólo el punto de partida, *es producido siempre de nuevo a través de la mera continuidad del proceso*, de la reproducción simple, y se perpetúa como el propio resultado de la producción capitalista. Por un lado, el proceso de producción transforma permanentemente la riqueza material en capital, en medios de valorización y de disfrute para el capitalista. Por otro lado, el trabajador sale constantemente del proceso tal y como entró en él ... Esta constante reproducción o perpetuación del trabajador es la condición sine qua non de la producción capitalista”³⁴⁷

Esta relación de capital que está a la base del modo de producción capitalista es reproducida como resultado del propio proceso de producción. El sistema capitalista ya constituido genera en su funcionamiento orgánico sus propios supuestos, los cuales son

³⁴⁷ *Das Kapital*, MEW 23, p. 595-596 (sn).

así el resultado de su existencia³⁴⁸. Frente a la economía política, que entiende el capital en términos puramente materiales, como una determinada cantidad de dinero y medios de producción que poseen determinados individuos y que utilizan para producir riqueza, Marx hace patente que el capital es una determinada relación social de producción. Sólo a partir de esta relación se puede realizar como el movimiento que produce riqueza a través de la valorización de la suma de valor originaria, y este movimiento reproduce simultáneamente dicha relación:

“El proceso capitalista de producción, considerado en su conexión o como proceso de reproducción, produce, por tanto, no sólo mercancías, no sólo plusvalor, sino que produce y reproduce la relación de capital misma, por un lado el capitalista, por el otro el trabajador asalariado”³⁴⁹

Esta determinación de la relación de clase que está a la base del funcionamiento del modo de producción capitalista lleva a una comprensión del proceso histórico a partir del cual ha surgido esta formación social radicalmente distinta de la concepción de la economía política. Mientras ésta considera a los capitalistas como individuos laboriosos y ahorradores, que gracias a estas virtudes pudieron acumular y utilizar lo acumulado para producir más, Marx va a poner de manifiesto que esta “acumulación originaria” fue resultado de la violencia más brutal y sanguinaria organizada por la burguesía naciente en colaboración con los Estados para expropiar a los productores directos de sus medios de producción y luego obligarles a vender lo único que les quedaba, su fuerza de trabajo³⁵⁰.

Ahora bien, una vez consumada la expropiación del pueblo trabajador y establecida la relación de clase que está a la base del modo de producción capitalista,

³⁴⁸ A este respecto se dice en los *Grundrisse*: “Estos presupuestos que originariamente aparecían como condiciones de su devenir – y, por tanto, no podían surgir aún de su acción *como capital* –, aparecen ahora como resultados de su propia realización, de su realidad *puesta* por él; *no como condiciones de su surgimiento, sino como resultados de su existencia*. Ya no parte de presupuestos para llegar a ser, sino que está presupuesto él mismo y, partiendo de sí, crea los presupuestos de su conservación y de su crecimiento mismos” (MEW 42, p. 372).

³⁴⁹ *Das Kapital*, MEW 23, p. 604. En los *Resultados del proceso de producción inmediato* señala Marx respecto a su concepción de la reproducción de la relación de capital que está a la base del modo de producción capitalista: “Ésta es una concepción esencialmente distinta de la de los economistas burgueses, atrapados en las representaciones capitalistas, que ven ciertamente cómo se produce *dentro* de la relación de capital, pero no cómo se produce esta *relación* misma” (*Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, MEGA II.4.1, p. 129).

³⁵⁰ “La burguesía naciente necesita y utiliza el poder del Estado para «regular» el salario, es decir, para contenerlo forzosamente dentro de los límites favorables a la producción de plusvalor, para alargar la jornada laboral y mantener al trabajador mismo en el grado de dependencia normal. Es éste un momento esencial de la llamada acumulación originaria” (*Das Kapital*, MEW 23, p. 765-766).

basta la “violencia muda de las relaciones económicas”³⁵¹ para que esta relación se siga manteniendo. El Estado se limita entonces a garantizar la propiedad privada y las bases jurídicas de las relaciones contractuales en las que los individuos valen como personas libres e iguales. El trabajador establece un contrato en pie de igualdad con el capitalista, en virtud del cual recibe el valor de su mercancía fuerza de trabajo (y el capitalista, también conforme al derecho, puede hacer un uso pleno de la mercancía comprada por él), y el trabajador es libre de vender su mercancía a uno u otro capitalista (si bien la tiene que vender a uno de ellos)³⁵². La igualdad formal de los individuos y la libre propiedad sobre sus mercancías bastan para que el *sistema siga reproduciendo la relación de clase* que constituye el *fundamento* del mismo.

La exposición de Marx del proceso de producción del capital no sólo destruye la visión armónica del mismo que tiene la economía burguesa, sino también la crítica de las relaciones burguesas realizada por un gran número de teorías socialistas, que critican la existencia de un intercambio injusto entre el capitalista y el trabajador. La explicación de Marx del proceso de producción de plusvalor hace patente que no infringe las leyes del intercambio mercantil, sino que éste tiene lugar bajo el perfecto cumplimiento de las mismas. El consumo de valores de uso tiene lugar *fuera* de la esfera de la circulación, y es ahí donde tiene lugar la producción del plusvalor en la que el capitalista se apropia sin equivalente del plustrabajo de los trabajadores.

Cuando Marx expone el proceso de acumulación de capital, a través del cual se transforma el plusvalor en capital, mostrará que es precisamente la apropiación de plustrabajo anterior lo que permite al capitalista seguir apropiándose de trabajo no pagado. En efecto, sea cual sea origen de la suma de valor inicial con la que el poseedor de dinero pague en un primer momento el valor de la fuerza de trabajo comprada por él, en el curso ulterior del proceso de producción dicho valor se adquiere en su totalidad del trabajo no pagado por el capitalista.

“La relación de intercambio entre el capitalista y el trabajador se convierte sólo en una apariencia perteneciente al proceso de circulación (*nur dem Zirkulationsprozeß angehöriger Schein*), una mera forma que es ajena al contenido mismo y simplemente lo mistifica. La compra y la venta constantes de la fuerza de trabajo es la forma. El contenido es el cambio permanente por parte

³⁵¹ Ibid., p. 765

³⁵² En relación a ello señala Marx que “el cambio constante de patrón individual y la fictio juris del contrato permiten mantener la apariencia de que el trabajador asalariado es independiente” (ibid., p. 599).

del capitalista de una parte del trabajo ajeno ya objetivado, que se apropia incesantemente sin equivalente, por una cantidad siempre mayor de trabajo vivo ajeno”³⁵³

Marx se refiere a la “forma” de este proceso como una “apariencia” que surge de la esfera de la circulación. Es efectivamente una apariencia en la medida en que es extraña al contenido, se presenta como separada e independiente de él. En este sentido oculta la relación real que tiene lugar en la esfera de la producción, y al aparecer esa relación formal como la única y verdadera relación entre el trabajo y el capital lo que hace es “mistificar” la relación que tiene lugar en el proceso de producción. Pero no se dice aquí que el contenido implique la lesión de esa forma. De hecho, ese contenido se reproduce a través de la mediación formal entre el trabajo y el capital que tiene lugar en la esfera de la circulación. La pretensión de Marx *no es separar forma y contenido*, sino *mostrar su conexión* sobre la base de una forma específica de organización social, exponiendo el modo en que se integran.

Marx ha demostrado ya anteriormente que el plusvalor surge precisamente de la aplicación del intercambio de equivalentes en la circulación, y ahora vuelve a insistir sobre ello³⁵⁴. Este intercambio, que Marx denomina aquí la forma, permite que el capitalista se apropie de trabajo ajeno sin intercambio en el proceso de producción: el capitalista respeta las leyes del intercambio al mismo tiempo que extrae plusvalor del trabajador. Por lo que respecta a la ley de apropiación, considerando el proceso en los términos en que se presentaba hasta ahora, parecía que el modo originario de apropiarse de trabajo ajeno fuese sólo el trabajo propio³⁵⁵.

Ahora bien, considerando el proceso en su fluencia continua, se constata que independientemente del modo de apropiación “originario” que parece presentarse a partir de la consideración de la relación de intercambio, a lo largo del proceso ya no es más el trabajo propio lo que constituye el título de propiedad, pues *todo el valor* con el que el capitalista paga la fuerza de trabajo *proviene del plusvalor extraído* a los

³⁵³ Ibid., p. 609

³⁵⁴ “Por mucho que el modo de apropiación capitalista parezca chocar frontalmente con las leyes originarias de la producción mercantil, este modo de apropiación no surge de la violación de esas leyes sino, por el contrario, de su aplicación” (ibid., p. 610).

³⁵⁵ Como se indica en el *Urtext*, “en un primer momento, los sujetos del proceso de intercambio aparecen como *propietarios* de mercancías. Puesto que sobre la base de la circulación simple sólo existe un método para que cada uno *se convierta* en propietario de una mercancía, a saber, por medio de un nuevo equivalente, la propiedad de la mercancía, que es *anterior* al intercambio, aparece ... como surgiendo inmediatamente del trabajo de su poseedor y el trabajo como el modo originario de la apropiación” (MEGA II.2, p. 47).

trabajadores en el proceso de producción. A esto es a lo que se refiere Marx cuando habla de la “transmutación (*Umschlag*) de las leyes de apropiación”.

“La ley de la apropiación o ley de la propiedad privada, que se basa en la producción y circulación de mercancías, se transmuta por su dialéctica propia, interna e inevitable (*durch seine eigene, innere, unvermeidliche Dialektik*), en su contrario directo. El intercambio de equivalentes, que aparecía (*erschien*) como la operación originaria, se ha dado la vuelta de tal modo (*hat sich so gedreht*) que ahora sólo se intercambia en apariencia (*zum Schein*), en tanto que, en primer lugar, la parte de capital intercambiada por fuerza de trabajo sólo es una parte del producto del trabajo ajeno apropiado sin equivalente y, en segundo lugar, no sólo tiene que ser reintegrada por su productor, el trabajador, sino que tiene que ser reintegrada con un nuevo excedente”³⁵⁶

La interpretación de la dialéctica como expresión abstracta del desarrollo histórico efectivo, en la cual se presenta la unidad de la exposición lógica y el proceso histórico, ha querido encontrar una confirmación en esta transformación de la ley de apropiación³⁵⁷. Pero Marx no se refiere aquí a que esta transformación haya tenido lugar en el desarrollo histórico. Se trata de una transformación que se presenta *en el curso de la exposición teórica*, en la cual se transforma la representación que se había presentado anteriormente sobre el intercambio y la apropiación cuando todavía no había sido objeto de consideración el proceso de producción de capital en toda su complejidad. Aparecía entonces el intercambio de equivalentes “como la operación originaria”, y puesto que según ello sólo se puede obtener del otro en el cambio tanto como uno mismo haya producido con su trabajo, se presentaba la apariencia de que la única fuente de posesión de las mercancías sólo podía ser el trabajo propio, de modo que éste constituye el derecho originario de propiedad. Esta *apariencia se invierte en su contrario* en el momento en que se muestra que el intercambio de la mercancía fuerza de trabajo le permite obtener al comprador de la misma, a través de su uso, más valor del que aporta en el intercambio al trabajador, y que es precisamente con ese plusvalor con lo que paga el valor de la fuerza de trabajo.

En la historia real no ha habido ningún tránsito de una producción y circulación

³⁵⁶ *Das Kapital*, MEW 23, p. 609

³⁵⁷ Steinvorth afirma tras confrontarse con esta interpretación de la transformación de la ley de apropiación que “Engels y sus seguidores se equivocan sistemáticamente en la comprensión de las leyes marxianas, al no considerarlas sólo como leyes de la economía capitalista, de una economía con intercambio desarrollado, sino como leyes de la economía mercantil, independientemente de cuantos productos pasen a través del cambio en la sociedad” (*Eine analytische Interpretation der Marxschen Dialektik*, op. cit., p. 60).

mercantil no capitalista a una capitalista en el que se haya dado algo así como una “inversión dialéctica” de las leyes de apropiación. La producción y circulación mercantil no capitalista que se presenta en *El Capital* es una construcción teórica en la que se presupone que la propiedad está fundada en el propio trabajo, pero una formación social así *no ha existido nunca en la historia*. La circulación mercantil no capitalista era una circulación mercantil en sociedades no capitalistas, y en dichas sociedades no era precisamente el trabajo propio en lo que estaba fundada la propiedad. Dichas sociedades eran igualmente sociedades de clases, del mismo modo que la capitalista, pero en ellas las relaciones de dominio y de propiedad eran personales, no estaban mediadas materialmente, como en la sociedad capitalista. En estas sociedades no dominaba nada parecido a la ley del valor, como sostiene la interpretación de Engels. Marx establece claramente, por el contrario, que la ley del valor sólo se desarrolla plenamente en la sociedad capitalista³⁵⁸.

No se trata, pues, de ninguna transformación que tenga lugar en el curso de la historia, sino del modo distinto en que se presenta la relación entre el capital y el trabajo cuando pasamos de considerarla desde el punto de vista de la producción y circulación de mercancías a la producción en escala ampliada o proceso de acumulación, en el cual ya no se considera sólo cómo el capital se transforma en plusvalor, sino cómo el plusvalor se transforma a su vez en capital. Y esta progresión tiene lugar en el curso de la exposición, no en el curso de la historia. En la evolución histórica, como Marx establece inequívocamente, es sólo a partir del momento en que “el trabajador mismo vende libremente la fuerza de trabajo como mercancía” (que como se ha puesto reiteradamente de manifiesto es la condición estructural del modo de producción capitalista) cuando surge un sistema basado en la producción y el intercambio generalizado de mercancías:

“Es también a partir de ese momento cuando se generaliza por primera vez la producción de mercancías y se convierte en la forma típica de la producción; es solamente a partir de ese momento cuando cada producto ya desde un principio es producido para la venta y toda la riqueza producida pasa a través de la circulación. Sólo entonces, cuando el trabajo asalariado se convierte en su base, la producción de mercancías se impone a la sociedad entera; y es sólo entonces también cuando despliega todas sus potencias ocultas”³⁵⁹

³⁵⁸ Cf. *Das Kapital*, MEW 23, p. 558

³⁵⁹ Ibid., p. 613

Esto significa que una producción de mercancías que no estuviera basada en el trabajo asalariado, o lo que es lo mismo, una producción de mercancías que no tenga lugar en condiciones capitalistas, no ha existido nunca en la historia como modo de producción que abarcara todas las relaciones sociales. Una producción generalizada de mercancías sólo ha llegado a existir históricamente bajo condiciones capitalistas, se trata de dos lados del mismo proceso histórico³⁶⁰. Marx desarrolla su exposición partiendo de las relaciones de intercambio mercantil que imperan en la superficie del sistema capitalista ya constituido, y va progresando hacia el proceso de producción subyacente. Al considerar éste en su flujo ininterrumpido, se pone de manifiesto que la *ley de apropiación* que gobierna el sistema *no está basada en el trabajo propio*, sino que el trabajo crea propiedad para el capitalista y es la propiedad del capitalista lo que le permite apropiarse del trabajo realizado por el trabajador.

“Originariamente se nos apareció (*erschien uns*) el derecho de propiedad fundado en el trabajo propio. Al menos debía valer esta suposición, dado que se enfrentan sólo poseedores de mercancías con iguales derechos, el medio para la apropiación de la mercancía ajena es sólo la enajenación de la propia mercancía, y esta última sólo se puede producir por el trabajo propio. La propiedad aparece ahora (*erscheint jetzt*), por el lado del capitalista, como el derecho a apropiarse de trabajo ajeno no pagado o de su producto, y por el lado del trabajador, como la imposibilidad de apropiarse de su propio producto. La escisión entre propiedad y trabajo se convierte en la consecuencia necesaria de una ley que aparentemente partía de su identidad (*das scheinbar von ihrer Identität ausging*)”³⁶¹

Marx establece en este pasaje una distinción entre la ley de apropiación de la producción mercantil y la ley de apropiación del modo de producción capitalista. A la primera ley la denomina “originaria”. Pero no se refiere con ello a que sea anterior históricamente, de modo que se tratase aquí de un tránsito histórico de un modo de producción a otro. Con el término “originaria” se refiere a que es la que se ha presentado en primer lugar en la exposición. En efecto, en el nivel anterior de la exposición todavía no se había considerado la acumulación de capital. Se había considerado la producción capitalista haciendo abstracción del proceso de acumulación. A ese nivel teórico parecía que la apropiación originaria tenía que estar basada necesariamente en el trabajo propio. Ahora, en cambio, al constatar la transformación

³⁶⁰ Esto lo pone claramente de manifiesto el comentario despectivo de Marx a la pretensión de Proudhon: “Hay que admirar, pues, la astucia de Proudhon, que quiere abolir la propiedad capitalista haciendo valer frente a ella ¡las leyes eternas de propiedad de la producción de mercancías!” (ibid.).

³⁶¹ Ibid., 609-610

del plusvalor en capital y considerar el proceso en la dimensión de su continua renovación se ve que lo que paga el capitalista al trabajador proviene del plusvalor anterior que han producido los trabajadores y que se ha apropiado el capitalista, de modo que lo intercambiado no es el resultado del trabajo propio del capitalista, sino del plustrabajo arrancado al trabajador sin equivalente en el proceso de producción: el valor que ingresa en la circulación para la compra de nueva fuerza de trabajo proviene *íntegramente* de trabajo no pagado por el capitalista al trabajador.

No se trata, por tanto, de dos tipos leyes que rijan en dos sociedades históricas distintas. La producción generalizada de mercancías es la producción *capitalista* de mercancías, y las leyes de apropiación que gobiernan esta producción son leyes de apropiación capitalista. Marx se refiere a esta transformación de un tipo de leyes en otras en los siguientes términos:

“En la misma medida en que la producción mercantil se sigue configurando (*fortbildet*) en producción capitalista según sus propias leyes inmanentes, en la misma medida se transmutan las leyes de propiedad de la producción mercantil en leyes de apropiación capitalista”³⁶²

En la historia no ha sucedido que la producción mercantil se haya configurado “según sus propias leyes inmanentes” en producción capitalista. Este proceso forma parte de la construcción conceptual de Marx. En ésta se desarrolla la producción mercantil basada en la circulación de mercancías y dinero hacia una producción basada en el capital industrial. En la historia, a partir de la circulación de mercancías y dinero se desarrolla el capital comercial y el capital usurario, y sólo después surge el capital industrial, y con él la producción mercantil desarrollada. Del mismo modo que en la historia no ha tenido lugar este “desarrollo inmanente” de un modo de producción a otro, porque *históricamente son el mismo modo de producción*, tampoco lo ha tenido la transformación de la ley de propiedad de la producción mercantil en ley de apropiación capitalista. El intercambio mercantil que Marx analiza es desde el primer momento de su exposición un intercambio mercantil en un sistema de cambio desarrollado, el cual sólo ha tenido lugar históricamente con el sistema capitalista. La abstracción de los momentos de este proceso que se van introduciendo progresivamente en el desarrollo teórico hace que las cosas se presenten de modo distinto en el curso sucesivo de la

³⁶² Ibid., 613

exposición³⁶³.

Lo que ocurre es que los presupuestos reales para que la circulación (y las ideas sobre la apropiación que de ella se derivan) pueda aparecer como una esfera autónoma que se extiende a toda la sociedad no resultan “inmediatamente de la consideración de la circulación simple”, sino que “yacen tras ella, como las relaciones económicas incluidas en la división del trabajo”³⁶⁴. La exposición de Marx muestra que esas condiciones de la circulación son la *forma de trabajo específica de la sociedad burguesa*, a partir de la cual es posible la producción capitalista de mercancías. De este modo lleva a cabo Marx una crítica fundamental a la economía política, así como a aquellas corrientes socialistas que derivan sus planteamientos, al igual que la economía burguesa, de las ideas que surgen de la circulación simple.

Para Marx, Proudhon representa mejor que ningún otro el teórico que permanece atrapado en la apariencia de la circulación simple y trata de utilizar las ideas que se derivan de ella contra la sociedad capitalista. Es el socialismo pequeñoburgués que considera la producción y el intercambio mercantil como la forma suprema de sociedad. El socialismo de Proudhon, que Marx denomina como la “utopía del filisteo”, tiene a su base, en efecto, la mentalidad pequeñoburguesa de que “la producción mercantil es el nec plus ultra de la libertad humana y la independencia individual”³⁶⁵. Frente a Proudhon, Marx muestra que la apariencia de autonomía que se presenta en la esfera de la circulación es el resultado del proceso de producción capitalista de mercancías. Proudhon, al igual que la economía política, no es capaz de ver el contenido social específico de las formas económicas.

Marx ha puesto de manifiesto en el *Urtext* y en los *Grundrisse* con total claridad que la esfera del intercambio no es más que un momento abstracto del proceso global capitalista. Ahora, en *El Capital*, señala igualmente en este sentido que la producción y el intercambio generalizado de mercancías sólo tiene lugar con el desarrollo pleno del modo de producción capitalista. Con esto se hace patente que cuando Marx habla de “originario” en este contexto no se está refiriendo a un modo de producción anterior al modo de producción capitalista, sino a un modo de consideración que parte de la esfera de la circulación, como efectivamente ha partido la exposición de Marx, que como

³⁶³ Brentel señala a este respecto que “el concepto de desarrollo de Marx, el desarrollo dialéctico y la exposición de la crítica de la economía política, está intrínsecamente relacionado con la cuestión del progreso «inmanente» de la exposición” (*Soziale Form und Ökonomisches Objekt*, op. cit., p., 340).

³⁶⁴ *Urtext*, MEGA II.2, p. 53

³⁶⁵ *Das Kapital*, MEW 23, p. 84

crítica immanente de la economía burguesa y de la conciencia burguesa acepta como punto de partida la perspectiva de éstas. Pero mientras la exposición de Marx progresa desde el proceso de circulación al de producción, la economía burguesa permanece atrapada en el modo de consideración que surge de las relaciones de intercambio, y al entender estas relaciones y las ideas que se derivan de ellas como las verdaderamente constitutivas de la sociedad burguesa, no hace más que caer en una mera apariencia, que oculta las relaciones que tienen lugar en el proceso de producción³⁶⁶. La exposición de Marx, que progresa de una esfera a la otra y muestra la conexión de ambas lleva a cabo la crítica de las formas de pensamiento espontáneas que dominan a los individuos que forman parte de las relaciones sociales burguesas y de las categorías de la economía política en las que esas relaciones adquieren una expresión científica.

A través de esta crítica se muestra que la circulación simple no es algo primario, constitutivo, sino que es algo derivado de una instancia más fundamental. Se trata, por tanto, de un fenómeno que se presenta en la superficie de la sociedad burguesa, que oculta que en la esfera de la producción, de la cual es el resultado visible, *sólo se produce valor en tanto que se produce plusvalor*. Si se considera, pues, que las determinaciones de la esfera de la circulación son las que corresponden propiamente a las relaciones sociales de producción constitutivas de la sociedad burguesa, entonces “toda esta sabiduría consiste en permanecer en las relaciones económicas más simples, que consideradas independientemente son abstracciones puras; pero en la realidad están mediadas por contraposiciones más profundas y presentan sólo un lado en el que su expresión se ha borrado”³⁶⁷.

La exposición de Marx pone de manifiesto que la representación de la apropiación por el trabajo propio tiene a su base las condiciones de la moderna sociedad burguesa, y no refleja relaciones preburguesas, sino que simplemente proyecta sobre éstas la visión que surge de las determinaciones formales de la circulación simple como esfera abstracta de la sociedad moderna³⁶⁸. El hecho de que los productos sean

³⁶⁶ “Esta representación se revela, de hecho, como mera apariencia cuando progresamos a estadios más concretos del proceso de producción, y descendemos de la superficie a las profundidades del mismo. Se afirma, de hecho, y ello a través de la *abstracción* de la forma específica de las esferas más desarrolladas del proceso social de producción que mostraron relaciones económicas más desarrolladas, que todas las relaciones económicas sólo son otros tantos nombres para las mismas relaciones del intercambio de mercancías y para las determinaciones correspondientes a ellas de la propiedad, la libertad y la igualdad” (*Urtext*, MEGA II.2, p. 61).

³⁶⁷ *Grundrisse*, MEW 42, p. 173-174

³⁶⁸ Heinrich subraya que esta crítica de Marx no tiene ninguna pretensión “normativa”, según la cual se estarían contraponiendo unas leyes de apropiación justas a unas injustas, sino que está dirigida

mercancías y se presenten en el mercado para ser intercambiados no es algo natural, correspondiente a todas las sociedades históricas. Sólo en la sociedad burguesa se ha desarrollado plenamente la circulación simple, de modo que las ideas a ella correspondientes se pueden considerar como dominantes en todas las relaciones sociales. Esto significa que lo que aparece como la condición originaria y natural de todo intercambio en la sociedad burguesa tiene a su vez otros presupuestos, los cuales no resultan visibles desde la propia esfera de la circulación. Se pone así de relieve que la ley de apropiación a partir del trabajo propio no es más que la *apariencia ideológicamente funcional* de la circulación simple.

“De ahí que todos los economistas modernos declaren el trabajo propio como el título de propiedad original y *la propiedad que es resultado del trabajo propio como el presupuesto fundamental de la sociedad burguesa*. El presupuesto mismo se basa en el *presupuesto del valor de cambio en cuanto relación económica que domina la totalidad de las relaciones de producción y de intercambio*, y él mismo es, por tanto, un *producto* histórico de la sociedad burguesa, de la sociedad del valor de cambio desarrollado”³⁶⁹

En efecto, puesto que desde la perspectiva de la circulación, que es la que adopta la economía burguesa, tiene que darse el intercambio de equivalentes y, por tanto, nadie puede ser robado o explotado, la única fuente posible para la adquisición de la mercancía ajena tiene que ser el trabajo propio contenido en la propia mercancía. De este modo, el trabajo propio constituye el título de propiedad original para la teoría económica burguesa, que así sanciona teóricamente la comprensión espontánea de la conciencia burguesa, para la cual la apropiación del trabajo ajeno es resultado exclusivamente del trabajo propio³⁷⁰.

exclusivamente a mostrar el origen de la comprensión que la sociedad burguesa tiene de sí misma: “Marx no designa como «transmutación de las leyes de apropiación» un desarrollo histórico con consecuencias normativas, sino la destrucción de la apariencia de «naturalidad» que confiere su legitimación a la «ley de apropiación originaria». Por consiguiente, no se trata para Marx de una argumentación normativa, sino de mostrar la *génesis* (estructural, no histórica) *de las normas consideradas como evidentes en la sociedad burguesa* ... se trata de demostrar que las representaciones normativas reciben su *evidencia* sólo desde la base de determinadas relaciones de producción” (*Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 378).

³⁶⁹ *Urtext*, MEGA II.2, p. 48

³⁷⁰ Esto se debe a que los economistas burgueses, del mismo modo que los agentes de la producción capitalista, sólo perciben la apariencia objetiva de las relaciones. También los grandes economistas clásicos, aunque han conseguido determinar elementos importantes de la conexión interna, vuelven a caer en una comprensión de las relaciones económicas que permanece en su forma de manifestación: “Incluso sus mejores portavoces permanecen atrapados, como no puede ser de otro modo desde el punto de vista burgués, en el mundo de la apariencia disuelto críticamente por ellos en mayor o menor medida, y caen, por tanto, en inconsecuencias, insuficiencias y contradicciones no resueltas” (*Das Kapital III*, MEW 25, p. 838).

La diferencia entre la economía política clásica y la economía vulgar la ve Marx en que la primera es capaz de distinguir entre el intercambio simple y el intercambio entre capital y trabajo, considerando que en el segundo tipo de intercambio se presentan contradicciones con la ley de apropiación por el trabajo propio. Pero la economía política no es capaz de resolver estas contradicciones, y lo que hace es desplazar el problema, planteando la existencia de una época preburguesa en la que dominaba el intercambio simple y tenía validez la ley de apropiación por el trabajo propio, mientras que en la época burguesa se presenta una modificación de la misma, de modo que sólo vale de manera limitada:

“Puesto que la consideración de relaciones económicas más concretas que las que presenta la circulación simple parece dar como resultado leyes contradictorias, todos los economistas clásicos, incluido Ricardo, gustan de hacer valer como ley general esa *visión que surge de la sociedad burguesa misma (aus der bürgerlichen Gesellschaft selbst entspringende Anschauung)*, pero desplazan su realidad estricta a la Edad de Oro, cuando todavía no existía *ninguna propiedad*. Por así decir, a la época anterior al pecado original económico, como dice, por ejemplo, Boisguillebert. *De modo que se llegaría al insólito resultado de que habría que trasladar la verdad de la ley de apropiación de la sociedad burguesa a una época en que esta sociedad misma todavía no existía*, y la ley básica de la propiedad a la época en la que no había propiedad. Esta ilusión es diáfana”³⁷¹

La economía política no puede comprender que sólo una vez que se ha consumado el proceso de *división en clases* dentro de la sociedad es posible que se encuentren todos los miembros de la misma en la esfera de la circulación como *personas libres e iguales* sometidas a las mismas leyes del intercambio mercantil³⁷². Por lo tanto, que dichas relaciones son el resultado de un proceso histórico previo en el que los productores directos han quedado expropiados de sus medios de producción, de modo que ya no les queda otra cosa que vender que su fuerza de trabajo, la cual puede ser comprada por los poseedores de dinero y medios de producción que, en la relación con la fuerza de trabajo, funcionan como capital. Las aporías a las que se ven confrontados los economistas burgueses en sus teorías les llevan en última instancia a proyectar las ideas que surgen de la circulación a una supuesta época originaria. Se

³⁷¹ *Urtext*, MEGA II.2, p. 49

³⁷² Marx insiste en que esto se debe al punto de vista burgués de la economía política, lo que constituye el límite insuperable de los economistas, incluyendo a Ricardo: “Estas interpretaciones erróneas de Ricardo son consecuencia evidentemente de que no tenía una visión clara del proceso, ni podía tenerla, debido a condición de burgués” (*Grundrisse*, MEW 42, p. 456).

puede constatar así que el significado del término “originario” como perteneciente a un estadio de desarrollo histórico anterior, que como hemos indicado no se corresponde con los planteamientos de Marx, sí se corresponde, en cambio, con los de la economía burguesa, que lo que hace es “promulgar precisamente como ley general esa visión emanada de la sociedad burguesa misma, pero optan por restringir su realidad estricta a la Edad de Oro, en la que aún no existía propiedad alguna”.

En un sentido similar dice Marx en las *Teorías sobre el plusvalor* sobre la ley de apropiación originaria que “esta ley fundamental es una pura ficción, surge de la apariencia de la *circulación mercantil*”, a partir de la cual “*parece* como si los individuos intercambiaran sólo su propio trabajo”³⁷³. Respecto a esta apariencia afirma a continuación:

“En la producción capitalista desaparece esta apariencia que muestra su propia superficie (*dieser Schein, den ihre eigene Oberfläche zeigt*). Pero lo que no desaparece es la ilusión de que los hombres se enfrentan originariamente sólo como poseedores de mercancías y que, por tanto, cada uno sólo es propietario en tanto que es trabajador. Este «originariamente» es, como se ha dicho, una ilusión que surge de la apariencia de la producción capitalista, y que no ha existido nunca históricamente”³⁷⁴

Cuando Marx habla aquí de “ficción” y de “ilusión” no se está refiriendo a que sean representaciones generadas conscientemente por el pensamiento burgués para justificar las relaciones sociales burguesas, sino que son una *apariencia que surge necesariamente de dichas relaciones*. Por otro lado, estas consideraciones ponen claramente de manifiesto que la “dialéctica” a la que se refiere Marx en la transformación de la ley de apropiación no alude a ningún tipo de “dialéctica histórica”, tal y como ha sido interpretada por el marxismo tradicional. No es un tránsito de un modo de producción a otro que tenga lugar en la historia, sino un tránsito conceptual que tiene lugar en el desarrollo teórico. Las leyes de la apropiación de la producción mercantil tienen que transformarse por necesidad propia, interna, en leyes de la apropiación capitalista porque aquéllas leyes no son más que el reflejo de las relaciones de intercambio que tienen lugar en la superficie de la sociedad burguesa, quedando descodificadas en el curso de la exposición como una mera proyección que surge de esas relaciones, las cuales tienen a su base las relaciones de producción capitalistas.

³⁷³ *Theorien über den Mehrwert*, MEW 26.3, p. 369

³⁷⁴ *Ibid.*

Así pues, las relaciones de intercambio que la conciencia burguesa considera como constitutivas de las relaciones sociales burguesas, y que son tomadas como el punto de partida por la economía política, son reducidas a momentos abstractos del proceso global en la exposición de Marx. Por lo tanto, las leyes que regulan esas relaciones no son históricamente originarias, sino surgidas en la historia conjuntamente con las leyes de apropiación capitalista. Con ello se hace patente que no son leyes naturales, sino resultado de una forma histórica de organización social de los hombres que tiene a su base relaciones de producción que son totalmente ajenas a esas leyes. A partir de aquí, Marx pone de manifiesto que las representaciones que se derivan de las relaciones de intercambio de la sociedad burguesa no corresponden a las relaciones sociales de ese sistema económico históricamente determinado que es el capitalismo, y que tampoco han existido en ninguna época anterior, sino que son la imagen refleja que esa sociedad tiene de sí misma.

CONCLUSIONES

Al comienzo del trabajo nos hemos ocupado de los principales escritos de juventud de Marx, analizando en primer lugar los aspectos fundamentales de la *concepción antropológica* de la realidad social que se presenta en sus primeros textos, cuya argumentación se desarrolla básicamente según el modelo de la filosofía feuerbachiana. Se han examinado los elementos esenciales que Marx toma de ésta y la forma en que los reelabora para incorporarlos a su pensamiento, así como los límites que encuentra en el materialismo sensualista de Feuerbach para la comprensión de las relaciones sociales de los hombres. Esto nos ha permitido poner de manifiesto el modo en que Marx, para trascender estos límites, recurre en un primer momento a la filosofía hegeliana, a partir de la cual esboza una concepción *dialéctica* de la *historia* cuyo engranaje fundamental lo constituye la actividad productiva a través de la que el hombre se genera a sí mismo como resultado de su propio trabajo, desplegándose así el movimiento histórico real por medio del cual quedará superado el estado de enajenación del hombre.

Después hemos mostrado que el posterior abandono por parte de Marx de los conceptos fundamentales de la antropología feuerbachiana supone el rechazo de la concepción del hombre y de la historia que había sostenido anteriormente, lo que da lugar a una concepción materialista vertebrada por *nuevos conceptos* con los que poder llevar a cabo la investigación científica de la realidad social. Aquí tiene lugar un mayor alejamiento de la filosofía de Hegel, que es sometida a una crítica radical junto con la degradación de la misma que se presenta en la filosofía de los jóvenes hegelianos. Ahora establece Marx, en colaboración con Engels, un programa de *investigación empírica* en el que el centro de gravedad se desplaza a la observación y el estudio de las condiciones materiales de existencia de los hombres, a partir de las cuales tienen que ser explicadas las formas de conciencia social. En la posición empirista que Marx asume en estos momentos ya no tiene cabida la recuperación de ningún elemento de la dialéctica hegeliana, y la confrontación con ésta se restringe a criticar la mistificación de las relaciones reales en la que incurre necesariamente.

Esta posición empirista es abandonada por Marx cuando emprende la realización de su obra de crítica de la economía política, pero para ello no recurre en ningún momento a la concepción esencialista de orientación antropológica que había sostenido en sus primeros escritos. Ahora desarrolla una comprensión del método en la que conjuga la *sustantividad de las abstracciones* en el proceso de conocimiento científico con la prioridad de la realidad material frente a los conceptos abstractos, cuya necesaria *referencia a la materia* a partir de la cual se configuran no puede ser cancelada en ningún momento del proceso de conocimiento. A partir de aquí realiza Marx una nueva crítica a la filosofía hegeliana, dirigida a la pretendida ausencia de supuestos del concepto, lo que lleva a Hegel a concebir el pensamiento como un movimiento autosuficiente que se fundamenta a sí mismo. La autonomía que Marx reivindica para el pensamiento es una *autonomía relativa*, estableciendo su dependencia de lo concreto real, que constituye el presupuesto del pensamiento conceptual, en ningún caso es producido por éste. Lo que éste produce es lo concreto de pensamiento, a partir de lo cual tiene lugar la apropiación teórica de lo concreto real. Marx establece con toda claridad la diferencia entre el orden de lo real y el orden del conocimiento, y no permite que ningún tipo de dialéctica suprima esa diferencia.

Una vez analizada la posición teórica de Marx que está a la base de su concepción del método científico correcto en su obra de crítica de la economía política, hemos abordado el sentido de la caracterización que hace de su *método* como *dialéctico*. Puesto que la nueva posición teórica de Marx es irreductible a la que se presentaba en sus escritos de juventud, no resulta posible interpretar el significado de la dialéctica marxiana en su obra de madurez a partir de esos escritos, como es usual en algunas interpretaciones. Precisamente la primera parte del trabajo ha estado encaminada a analizar la concepción que se presenta en esos textos y los cambios sucesivos que experimenta, mostrando a partir de aquí la distancia infranqueable que separa la concepción que sostiene Marx en dichos escritos con respecto a la de su obra de crítica de la economía política, con lo que queda revocada esa posibilidad de interpretación.

Es necesario, por tanto, abordar el significado y la función de la dialéctica marxiana a partir de la investigación de los textos de crítica de la economía política. Sin embargo, la mayor parte de los intentos de reconstrucción de la dialéctica de Marx la identifican con la concepción de la dialéctica de Engels, o bien con la dialéctica hegeliana, sin investigar específicamente cómo se presenta en los textos de Marx lo que

él denomina como dialéctica.

En el primer caso se entiende la dialéctica como una ley del movimiento de *procesos reales*. El pensamiento dialéctico no sería más que el reflejo abstracto de este movimiento en la conciencia, y se regiría por las mismas leyes que la dialéctica real que domina en la naturaleza y en la historia. Esta concepción de la dialéctica es la que sostiene Engels en algunos de sus últimos escritos, pero no es posible encontrarla en ningún lugar de la obra de Marx. En el tratamiento de esta cuestión hemos mostrado que las referencias explícitas de Marx a su método dialéctico no se corresponden con esta interpretación, y hemos constatado asimismo a través de la lectura de los textos de crítica de la economía política que los desarrollos teóricos que se encuentran en dichos textos van en contra de la misma.

Después nos hemos confrontado con aquellas interpretaciones que sostienen que la “inversión” materialista de la dialéctica hegeliana habría sido realizada por Marx a través de la extracción de sus estructuras fundamentales de la filosofía especulativa de Hegel, a partir de lo cual la habría *aplicado* como método a su objeto de investigación. Frente a estas interpretaciones hemos puesto de manifiesto que la dialéctica conforma el núcleo constitutivo mismo de la filosofía de Hegel, por lo que no resulta posible deshacerse de su concepción especulativa y conservar a la vez la estructura de su dialéctica. Este modo de interpretación conlleva una comprensión puramente formal del método que es extraña tanto a Hegel como a Marx, que conciben el método como intrínsecamente vinculado al contenido.

En el trabajo hemos analizado los textos de Marx en los que se hace patente que estas interpretaciones tradicionales de la dialéctica marxiana no resultan compatibles con sus planteamientos teóricos fundamentales. A continuación, hemos procedido a ofrecer una caracterización general de nuestra interpretación de la dialéctica de Marx, señalando asimismo los lugares sistemáticos de su obra en los que se pueden encontrar los textos que fundamentan esta interpretación.

En primer lugar ha sido preciso atender a la distinción fundamental que establece Marx entre el desarrollo histórico del modo de producción capitalista y el sistema capitalista ya desarrollado, el cual produce a partir de sí mismo sus propias condiciones de existencia. En este sentido entiende Marx la sociedad burguesa como un *sistema orgánico* en el que los distintos elementos que la componen se remiten unos a otros y se presuponen mutuamente, conformando una totalidad que no es el simple

resultado de la suma de dichos elementos, sino que está definida por sus relaciones recíprocas, las cuales están al mismo tiempo determinadas por el lugar y la función que tienen esos elementos dentro de la totalidad. Esta totalidad orgánica genera a través de su mismo funcionamiento sus propios presupuestos, a partir de los cuales *se autorreproduce como sistema*, y en este proceso se generan asimismo las formas mentales objetivas a través de las cuales las personas integradas en dicho sistema toman conciencia de su posición dentro de él. La dialéctica marxiana está referida a la exposición de este proceso social dentro del sistema capitalista constituido, el cual queda netamente diferenciado del movimiento histórico que ha dado lugar a dicho sistema.

Si se observan los términos más específicos en los que Marx se refiere a la cuestión de la dialéctica, se constata que lo que designa como *dialéctico* es su “método de desarrollo”, y asimismo su “modo de exposición”. Marx se refiere con desarrollo a la *exposición de los resultados de la investigación*, y diferencia claramente el modo dialéctico de exposición del modo de investigación. A través de la investigación tiene que llevarse a cabo el examen pormenorizado y el análisis del material, y sólo cuando este proceso está concluido se puede realizar la construcción conceptual a través de la que *se reproducen teóricamente* sus relaciones esenciales y sus formas de movimiento. Se trata de una exposición sistemática a través de la que “se refleja idealmente la vida del material”.

A partir de aquí hemos mostrado las diferencias fundamentales que separan la dialéctica hegeliana de la dialéctica marxiana, pero también cómo al mismo tiempo se abre la vía que permite un estudio de la verdadera relación entre el pensamiento de Marx y el de Hegel, la cual queda inevitablemente ocluida al plantear dicha relación al nivel de la transferencia de las categorías hegelianas al objeto teórico de Marx. Lo que tiene en común la concepción del método de ambos pensadores es el modo en que se presenta la simultánea articulación del proceso de *exposición* con la *crítica* de las categorías tratadas. La crítica al modo de operar con las categorías que simplemente las toma tal y como se presentan de manera inmediata permite poner de manifiesto sus mediaciones constitutivas, y a través de esta *crítica interna* se va desplegando progresivamente la exposición del sistema.

La economía política, como instancia de autorreflexión social de la moderna sociedad burguesa, se limita a tomar las categorías de manera acrítica tal y como se

presentan a la conciencia espontánea de los agentes sociales. Frente a ello, el modo de proceder de Marx no consiste en elaborar una teoría alternativa y criticar *a partir de ella* las teorías de la económica burguesa, disponiendo así de un patrón de medida ya acabado con el que poder medir dichas teorías. La exposición de Marx parte de los resultados alcanzados por la economía política y los lleva *a través de la crítica* hasta el punto en el que puedan ser expuestos dialécticamente. Se trata, por tanto, de una crítica que no se efectúa de manera externa, sino que el proceso mismo de realización de la crítica lleva a cabo la progresiva organización del material existente y lo expone sistemáticamente.

El carácter sistemático de la exposición marxiana viene determinado por el *orden de sucesión* en que se presentan las categorías, en lo cual tienen un papel teórico central los *tránsitos* de una a otra a través de los que se asciende a niveles ulteriores de la exposición. Este proceso se presenta como *desarrollo conceptual*, lo que significa que en la exposición los conceptos no aparecen simplemente yuxtapuestos unos a otros, sino que se siguen según un orden interno y necesario, que está determinado por la relación que tienen las categorías en la sociedad burguesa. Se trata de un proceso teórico en el que se va progresando desde las determinaciones conceptuales simples hasta las determinaciones más concretas, a través de cuya articulación se lleva a cabo la fundamentación del sistema teórico en el que se expresa conceptualmente la realidad social del modo de producción capitalista. Esta articulación se efectúa mediante la sucesión de las determinaciones categoriales, en la que se progresa a niveles teóricos de complejidad creciente a través de los cuales se puede aprehender la totalidad real en el pensamiento.

Con ello se hace patente la diferencia fundamental entre el método marxiano y el de la economía política, pues mientras ésta pasa directamente de lo abstracto a lo concreto, tomando las categorías como presupuestos simples de los que parte en sus análisis y limitándose a subsumir los casos particulares bajo el concepto general, Marx transita a través de los miembros intermedios necesarios, realizando así una *exposición genética* en la que desarrolla las distintas formas a partir de las anteriores. Esta exposición está dirigida a mostrar la *relación necesaria* en la que encuentran las formas de manifestación que se presentan a los individuos integrados en las relaciones burguesas con la conexión interna de los procesos económicos que queda oculta en las formas acabadas. Al poner de manifiesto las mediaciones existentes entre las relaciones

sociales de los individuos y su fijación en formas objetivas, la exposición marxiana saca a la luz la legalidad general que rige el movimiento del organismo social.

Pero no se trata en ningún caso de que con ello Marx pretenda descubrir una presunta ley histórica que gobierne el curso y la sucesión de las formaciones sociales, sino que su exposición está dirigida únicamente a desvelar la ley económica que está a la base del funcionamiento del modo de producción capitalista. Ésta no es simplemente una parte de su teoría, que se inscribiría en una teoría general de la historia que estaría determinando el sentido de su exposición del sistema capitalista, sino que ésta es *la totalidad de su teoría*.

La construcción de esta teoría tiene lugar como un desarrollo conceptual a través del que se expresa teóricamente la conexión global de la estructura desarrollada del sistema capitalista, y esta construcción teórica es *independiente* del proceso histórico a través del que ha surgido el capitalismo. Éste es descrito por Marx *después* del desarrollo categorial, lo que significa que queda fuera de la exposición dialéctica. De hecho, es la exposición teórica de las relaciones capitalistas constituidas la que da la “clave” para la comprensión del proceso histórico. Desde este planteamiento (absolutamente central en el pensamiento de Marx, y que se puede encontrar en diversos puntos neurálgicos de sus textos de crítica de la economía política), no resulta posible comprender el significado de la dialéctica marxiana como la expresión ideal del movimiento histórico real, tal y como ha sido interpretada por una gran parte de la tradición marxista.

La relación entre lo lógico y lo histórico que establece Marx permite comprender asimismo lo que determina como los *límites de la forma dialéctica de la exposición*. Estos límites están constituidos por aquellos presupuestos fácticos que son el resultado de todo un desarrollo histórico anterior y que no se pueden deducir abstractamente, sino que hay que atenerse a ellos en la exposición teórica. Esto significa que el desarrollo conceptual no se fundamenta a sí mismo, sino que tiene como presupuesto las realidades surgidas históricamente que constituyen la condición objetiva de la exposición dialéctica.

Una vez establecida la caracterización general del método de Marx, hemos estudiado la estructuración metodológica de *El Capital* en sus articulaciones fundamentales. Para ello hemos seguido el orden en que se van presentando sucesivamente las categorías en la exposición, analizando el modo en que Marx lleva a

cabo la reconstrucción del sistema categorial de la economía política a través de la crítica a la comprensión insuficiente que tiene ésta del contenido social e histórico de las categorías económicas.

La diferencia fundamental entre la economía política y la crítica marxiana de la economía política se ha puesto de relieve, en primer lugar, al constatar que las teorías clásicas del valor, si bien establecen que es el trabajo lo que produce el valor, circunscriben su objetivo teórico a la *determinación cuantitativa* de las relaciones de intercambio, mientras que la teoría del valor de Marx toma primero en consideración la *dimensión cualitativa* del intercambio, lo que le lleva a entenderlo como la forma en que se realiza el *proceso social* a través del trabajo en las condiciones de la *sociedad burguesa*. Esto permite comprender el sentido del comienzo de la exposición marxiana con la mercancía, definida como “la forma social más simple en que se representa el producto del trabajo en la sociedad actual”. A partir de esta forma simple, constituida por la unidad de las determinaciones contrapuestas del valor de uso y el valor, se desarrolla la construcción lógica que lleva al dinero y al capital.

La exposición de Marx pone de manifiesto que el *valor* es la expresión de una determinada *relación social*, concretamente de la relación que establecen las personas entre sus trabajos a través del intercambio de los productos del trabajo. Esto significa que el valor no es una propiedad que puedan tener los productos del trabajo considerados en sí mismos de manera aislada, independientemente del intercambio, sino que el *trabajo abstracto* que constituye la sustancia del valor sólo *cristaliza* en el *intercambio* de los productos del trabajo como mercancías. Se trata de una sustancia social que está constituida por la relación en la que se igualan los trabajos concretos heterogéneos como trabajo abstractamente humano; y esta relación sólo se establece a través del intercambio de los productos, en el cual se hace abstracción de todas las propiedades materiales de éstos.

La determinación del “carácter doble del trabajo representado en la mercancía” le permite a Marx sacar a la luz el modo de funcionamiento propio de la sociedad capitalista, en la que el trabajo es gastado *privadamente* y sólo con posterioridad, a través del intercambio, se constituye en *trabajo social*. Éste es el modo en que se distribuye proporcionalmente la actividad productiva en una forma de sociedad en la que no existe una distribución del trabajo fijada por una estructura tradicional ni establecida de manera consciente y racional. En una sociedad que no está basada en el

intercambio generalizado de mercancías, el trabajo adquiere dimensión social a través de los mecanismos de reproducción social propios de ese modo de producción, mientras que en el sistema capitalista el trabajo adopta su forma social específica sólo a través del intercambio de los productos del trabajo, en el cual los diversos trabajos concretos quedan reducidos a la abstracción de trabajo humano indiferenciado. De este modo los productos del trabajo se convierten en mercancías, en objetos que además de su objetividad física como valor de uso, tienen una *objetividad social* como valor.

El curso ulterior de la exposición de Marx muestra que la objetividad del valor sólo se puede aprehender en la relación social entre las mercancías, en la cual la *forma natural* de una mercancía se convierte en la *forma necesaria de manifestación del valor* de otra mercancía que se encuentra con ella en una relación de valor. De este modo una propiedad exclusivamente social como es el valor aparece como una propiedad de una cosa. Esto resulta visible en la exposición dialéctica de Marx, que presenta el desarrollo genético de las formas de valor desde la forma simple hasta la forma general, poniendo de manifiesto que el cuerpo de una mercancía en su materialidad es expresión de valor sólo porque se encuentra en una determinada relación con las otras mercancías, no porque tenga valor *inmediatamente* como cosa material.

Lo que constituye la especificidad histórica de la sociedad capitalista es que a los individuos *se les reflejan* sus relaciones sociales como propiedades de las cosas, lo que tiene como consecuencia que se establezca, a espaldas de los agentes sociales, un poder autónomo al que se encuentran subordinados y cuyo movimiento no pueden controlar. De este modo quedan sometidos a procesos objetivos que adquieren para ellos la consistencia de una estructura natural, al tomar por una objetividad *material* lo que es una objetividad puramente *social*. Esta percepción espontánea de los agentes de la sociedad burguesa es asumida acríticamente por la economía política, cuyo edificio teórico se levanta sobre las formas de pensamiento objetivas que surgen por sí mismas de las relaciones burguesas y se reproducen espontáneamente en la conciencia. La economía política permanece así prendida en el *fetichismo* de la mercancía y del dinero, considerando las formas económicas como “formas naturales de la vida social”, lo que la lleva a concebir implícitamente el modo de producción capitalista como inmutable, como un modo suprahistórico de la producción social. Frente a ello, el desarrollo dialéctico de las formas que lleva a cabo Marx desvela la constitución social de las formas económicas, disolviendo el carácter de naturaleza que presentan y mostrando

que son el resultado de unas *relaciones sociales* que los hombres establecen entre sí dentro de un modo de producción *históricamente determinado*.

La exposición de Marx se dirige a partir de aquí a descifrar las formas simples que están a la base de las categorías de la teoría económica burguesa en términos de las relaciones sociales que se establecen en el proceso de producción, haciendo patente que dichas formas son sólo la *expresión unilateral* con la que aparece el proceso global capitalista en la esfera del intercambio. Para ello es preciso mostrar que la circulación simple no es un proceso autosuficiente, puesto que no tiene en sí misma el principio de su autorrenovación. La mercancía y el dinero como extremos de este proceso de mediación están ya ellos mismos *presupuestos*, y el movimiento de la circulación se limita a realizar su *cambio de forma*. Aquí se constata que el dinero sólo puede convertirse en la forma autónoma del valor si ingresa en la circulación sin perder su determinación de valor, lo cual sólo puede tener lugar si consume el movimiento del capital, cuyo único fin es la *producción de plusvalor*. Para que pueda tener lugar esta valorización del valor tiene que existir la mercancía *fuerza de trabajo*, lo que significa que el trabajador tiene que estar desposeído de todos los medios de producción, y esto es el resultado de todo un proceso histórico previo. Pero este proceso queda fuera de la exposición dialéctica, y su resultado es un supuesto histórico al que hay que atenerse.

La crítica de Marx al modo de operar de la economía política con las categorías pone de manifiesto que la apariencia de inmediatez e independencia con que se presentan las formas económicas simples tiene como presupuesto el *proceso de producción capitalista* de mercancías. El hecho de que *todos* los productos del trabajo tengan ya un valor de cambio presupone la relación determinada entre el *capital* y el *trabajo asalariado* que está a la base de la sociedad capitalista, y sólo si se abstrae de ella puede tomarse el valor de cambio como una forma económica que corresponde en esa determinación simple a todas las sociedades históricas. Lo que constituye el fundamento las formas simples no son las relaciones de intercambio, en las que los individuos se presentan como libres e iguales, sino la específica *división en clases* a partir de la que ha surgido la sociedad burguesa: esas formas no tienen una existencia independiente, sino que son sólo la expresión abstracta de las relaciones sociales históricamente más desarrolladas, y sólo pueden aparecer como simples y autónomas en la esfera de la circulación sobre el estado más desarrollado de su base histórica específica, de la cual precisamente se hace abstracción.

A partir de aquí es posible impugnar la comprensión burguesa del trabajo como el título originario de propiedad, que se deriva de la forma en que se manifiesta la *ley de apropiación* en la circulación, donde la apropiación de trabajo ajeno aparece como resultado del propio trabajo ya objetivado en la mercancía. La transformación *dialéctica* de la ley de apropiación que se presenta en el curso de la *exposición* de Marx hace patente que la ley de apropiación capitalista, determinada por la relación entre el capital y el trabajo que se establece en el proceso de producción, es radicalmente distinta de la que se presenta a partir de la consideración de las relaciones equitativas del intercambio.

Puesto que los argumentos decisivos para la *legitimación* de las *relaciones sociales burguesas* tienen su origen en las representaciones que se surgen por sí mismas de manera necesaria de la esfera de la circulación, es preciso mostrar que ésta es sólo la forma en que se manifiesta el proceso global en la superficie de la sociedad burguesa, y que sólo puede aparecer con ese carácter universal al estar erigida sobre proceso capitalista trabajo que tiene lugar en la esfera de la producción. Se trata de mostrar la *necesaria integración* de las dos esferas, pues sólo así es posible destruir la ilusión de que sean las formas económicas de la circulación y las ideas que se derivan de ellas lo originario y constitutivo de la sociedad burguesa. La exposición de Marx pone de manifiesto que las ideas burguesas de libertad e igualdad y la explotación del trabajo asalariado son las dos caras de la misma moneda, pues sólo es posible que todos los miembros de la sociedad se presenten en la esfera de la circulación como personas libres e iguales una vez consumada la escisión en clases sobre la que se funda la sociedad capitalista.

**KRITIK UND DIALEKTIK.
DIE FRAGE DER METHODE IN
MARX' DENKEN**

EINLEITUNG

Ziel dieser Arbeit ist eine Untersuchung der Grundelemente der Marxschen Methode und dabei zu bestimmen, inwieweit die Marxsche Auffassung der Methode eine neue Form wissenschaftlichen Denkens bedeutet.

Marx bezeichnet seine Methode manchmal als “dialektisch” und kennzeichnet auch als “dialektisch” die Form seiner Darstellung. Es handelt sich bei ihm aber – entgegen aller spekulativen Dialektik – um eine *wissenschaftliche Dialektik*. Die grundlegende Schwierigkeit bei der Untersuchung der Bedeutung von Dialektik in der Marxschen Theorie liegt darin, dass keine Stelle in seinem Werk zu finden ist, an der er eine systematische Erklärung seiner Dialektik gibt. Er bezieht sich an verschiedenen Textstellen auf seine dialektische Methode und bringt sie in Verbindung mit der Hegelschen, doch er grenzt sie gegenüber Hegels Dialektik stark ab. Allerdings geht es immer nur um allgemeine Hinweise und Marx erklärte nicht, was seine dialektische Methode genau ausmacht. Da es bei Marx keine ausdrückliche Darlegung der Dialektik gibt, versuchte Engels in verschiedenen Spätschriften ihre Hauptelemente darzulegen, wobei er von einer “materialistischen Dialektik” spricht und führte diese als ihre gemeinsame Auffassung der Dialektik ein.

Infolge dieses Sachverhalts haben sich zwei Grundströmungen in der Rezeption des Marxschen Werkes entwickelt: auf der einen Seite gibt es jene Interpretationen, welche die Rekonstruktion der Marxschen Dialektik aus der Hegelschen Philosophie vornehmen; auf der anderen Seite gibt es jene, welche die Marxsche Auffassung der Dialektik unmittelbar mit der Engelschen identifizieren. Obwohl diesen beiden Strömungen ein unterschiedliches Verständnis der Dialektik zugrunde liegt, haben beide einen gemeinsamen Nenner: sie gehen von einer a priori festgelegten Konzeption der Dialektik aus und interpretieren die Marxschen Texte von dieser ausgehend. Gegenüber diesen in der Geschichte des Marxismus vorherrschenden Interpretationen nimmt die vorliegende Arbeit die Interpretation aus den Marxschen Texten selbst vor und geht von keiner vorgefertigten Konzeption der Dialektik aus, an die versucht wird, die Marxschen Texte anzupassen oder diese damit zu ergänzen. Dieser Vorgehensweise gemäß haben wir eine systematische Abgrenzung zwischen Marx’ Texten und denen

der erwähnten Autoren gezogen¹, und haben auf dieser Grundlage ihre Beziehung zueinander untersucht, anstatt – wie es in oben genannten Richtungen üblich ist – vorauszusetzen, dass Marx bestimmte Ansichten vertritt, die in seinem Werk nicht ausdrücklich formuliert sind.

Hierbei stößt man auf das Problem, welche von Marx' Texten man zur Untersuchung heranzieht, da er sich mit der Dialektik in verschiedenen Phasen seiner geistigen Entwicklung beschäftigt hat. Es muss also untersucht werden, ob seine theoretische Auffassung von der Dialektik im Wesentlichen unverändert blieb, was sein komplettes Werk für die Rekonstruktion seines Verständnisses der Dialektik qualifizieren würde; oder aber ob es tiefgreifende Veränderungen in seiner Denkweise gab: in diesem Fall müssen jene Texte ausgeschlossen werden, in denen eine überwundene Auffassung vorkommt und die Auslegung ist auf die Texte zu beschränken, in denen sich die endgültige Fassung seiner Theorie befindet. In diesem Punkt setzt daher ein zweites methodologisches Prinzip ein, das sich in diesem Fall auf die innere Begrenzung des Marxschen Werkes bezieht. Dies hat die Strukturierung unserer Arbeit bestimmt, bei der wir im ersten Teil die wichtigsten Frühschriften analysiert haben, um diese in Beziehung mit dem späteren Werk setzen zu können und die grundsätzlichen Unterschiede zwischen beiden Konzeptionen zu bestimmen.

In seinen Frühschriften bemüht sich Marx immer wieder darum, den richtigen Weg für das Verständnis der Verhältnisse der modernen bürgerlichen Gesellschaft zu finden. Dazu richtet er seine Aufmerksamkeit abwechselnd auf die Geschichte, die Politik und die Nationalökonomie. Nach einer langen Suche, in der die Mehrheit seiner Schriften unveröffentlicht bleibt, entwirft Marx ein Gesamtprojekt, das er mit dem Titel "Kritik der politischen Ökonomie" bezeichnet und von dem er nur einen Teil veröffentlichen wird. Dieses theoretische Projekt verfolgt das Ziel, die gesellschaftlichen Verhältnisse darzustellen, welche die materielle Basis der kapitalistischen Produktionsweise bilden und verwirklicht sich, wie die Marxsche Bezeichnung ausdrücklich andeutet, in Form einer *Kritik*. Dieser Ausdruck kann sozusagen in einem "äußerlichen" Sinn verstanden werden, als ob Marx eine Theorie erarbeitet hätte, *von der ausgehend* er die Theorien der politischen Ökonomie kritisiert,

¹ Selbstverständlich kann man diese textuelle Abgrenzung in den mit Engels zusammen geschriebenen Texten nicht ziehen. Man muss dabei aber berücksichtigen, dass dies nur in gewissen Frühschriften stattgefunden hat. Dass Marx und Engels in diesem Moment bestimmte Grundansätze teilten, berechtigt jedoch nicht zu der Annahme, dass ihre Auffassungen auch noch in ihren jeweiligen späteren Werken völlig übereinstimmen.

oder in einem “inneren” Sinn, nach dem er seine Darstellung *durch* die Kritik an der politischen Ökonomie entwickelt. Der erste Sinn bringt eine reduzierte Einsicht der Tragweite der Marxschen Kritik mit sich, denn es wird damit einfach verstanden, dass Marx eine unterschiedliche Theorie von den bürgerlichen Theorien erstellt, zu denen sie sich kritisch entgegensetzt. Wenn die Kritik hingegen im zweiten Sinn verstanden wird, führt Marx nicht nur die Erarbeitung einer anderen Theorie durch, sondern die systematische Zerstörung der theoretischen Grundlagen, auf denen sich die bürgerliche politische Ökonomie errichtet: es handelt sich um eine Kritik der gesamten politischen Ökonomie als Wissenschaft und gerade durch diese Kritik wird die Darstellung der ökonomischen Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft aufgebaut.

Hauptziel der vorliegenden Arbeit ist zu zeigen, dass man das Marxsche Projekt einer “Kritik der politischen Ökonomie” im zweiten Sinn verstehen muss und nur auf dessen Grundlage die Bedeutung und die Funktion der Dialektik bei Marx verstehen kann. Gegen die verschiedenen historisierenden Verständnisweisen der Dialektik, die sich in der marxistischen Tradition durchgesetzt haben, versuchen wir nachzuweisen, dass die Marxsche Dialektik auf den Fortgang des theoretischen Aufbaus bezogen ist, durch den sich die Darstellung der gesellschaftlichen Verhältnisse der kapitalistischen Produktionsweise entwickelt, was durch die Kritik am kategorialen System der politischen Ökonomie durchgeführt wird.

In dieser kurzen Charakterisierung der Ziele dieser Arbeit haben wir uns schon auf einige der Hauptinterpretationen von Marx’ Denken bezogen und Stellung zu ihnen bezüglich unserer Verfahrensweise genommen. Da wir uns kritisch mit den herrschenden Auffassungen im Marxismus auseinandersetzen, ist es notwendig, unsere Interpretation wenigstens minimal in den Rezeptionszusammenhang des Marxschen Werkes zu stellen, wobei wir ebenfalls auf die Interpretationen hinweisen werden, an die unsere Untersuchung anknüpft.

Zunächst widersetzt sich unsere Einsicht dem Verständnis, das sich im so genannten “traditionellen Marxismus” eingebürgert hat. Unter dieser Bezeichnung sind diejenigen Konzeptionen einzuordnen, welche die Dialektik als eine allgemeine Theorie der Gesetze der Natur, der Gesellschaft und des Denkens verstehen und welche behaupten, dass bei Marx eine allgemeine Auffassung von Geschichte besteht, die den unvermeidlichen Zusammenbruch des Kapitalismus aufgrund seiner inneren Widersprüche bedeuten würde. Diese Interpretationen begreifen auch die Marxsche

Kritik der politischen Ökonomie in einem platten ökonomistischen Sinn als Erklärung aller gesellschaftlichen Phänomene aus ökonomischen Gründen. Bei dieser Verständnisweise ist die Bedeutung der Marxschen "Kritik" völlig verloren gegangen, die in dem oben erwähnten reduzierten Sinn interpretiert wurde.

Gegenüber diesem theoretischen Verfall entstehen in den 1920er Jahren Interpretationen, die das Marxsche Werk genauer betrachten und sich vor allem mit methodologischen Fragen beschäftigen, deren Ursprung auf die ersten Schriften von K. Korsch und insbesondere von G. Lukács zurückgeht. Der Ansatz des Letzteren prägte entscheidend den nachfolgenden Ablauf der Rezeption von Marx und übte einen besonders wichtigen Einfluss auf die Autoren der Frankfurter Schule aus. Allerdings wurde diese Wiedergewinnung der theoretischen Dimension des Marxschen Denken realisiert durch den Rückgriff auf die Hegelsche Philosophie, in dessen logischen Kategorien man die Grundlage der Marxschen Theorie zu finden versucht, der diese Kategorien aus dem idealistischen System, wo sie enthalten waren, herausgezogen und auf die konkrete gesellschaftliche Wirklichkeit der kapitalistischen Produktionsweise angewandt hätte. Obwohl in diesen Strömungen die mechanistische Auffassung der Dialektik und der Ökonomismus überwunden wurden, bestand bei ihnen ein Verständnis des Marxschen Werkes als allgemeine Theorie der Geschichte fort, die Marx aus einer materialistischen Übersetzung der Hegelschen Dialektik entwickelt hätte.

Die methodologischen Untersuchungen der folgenden Jahrzehnte waren von dieser hegelianisierenden Tendenz stark geprägt, wenn auch manche eine differenziertere Interpretation erreichten und wichtige Elemente, welche die Spezifität der Marxschen Methode ausmachten, zum Ausdruck brachten, z. B. Autoren wie Zeleny, Kosík, H. Lefebvre oder A. Schmidt, um nur einige zu nennen, auf deren Ansichten wir im Laufe der Arbeit verweisen. Aber die Mehrheit der im oben erwähnten Zusammenhang entstandenen Interpretationen blieb im Wesentlichen mit der Hegelschen Philosophie verbunden, womit die Möglichkeit das Spezifische der Marxschen Methode zu bestimmen von Anfang an ausgeschlossen wurde. Die Veröffentlichung der Manuskripte des jungen Marx, in denen er in seiner Auffassung wichtige Elemente der Hegelschen Philosophie einfügte, leistete dieser Richtungen Vorschub, die die Ansätze dieser Schriften auf das reife Werk von Marx projizierten.

Die verschiedenen Fassungen dieser Verständnisweise des Marxschen Werkes machen auch eine wichtige polemische Front unserer Interpretation aus, in der wir die Undurchführbarkeit derselben zu zeigen versuchen. In dieser Hinsicht haben die Schriften von Althusser eine wichtige Rolle in unserer Studie gespielt, da er zum ersten Mal mit aller Klarheit die unüberwindliche Distanz zwischen den Texten des jungen Marx und seiner Kritik der politischen Ökonomie bestimmte. Ebenfalls zeigte die gemeinsam mit seinen Mitarbeitern durchgeführte Interpretation des *Kapitals* wichtige Elemente der methodologischen Struktur des Werkes und sie präzisierte auch den grundlegenden theoretischen Unterschied zwischen der politischen Ökonomie und der Marxschen "Kritik" der politischen Ökonomie. Jedoch war Althussters Beitrag für die Bestimmung der theoretischen Elemente, welche die dialektische Methode des *Kapitals* ausmachen, viel geringer, was vor allem auf den polemischen Charakter seiner Auseinandersetzung in dieser Hinsicht – gegen die Verzerrungen des Marxschen Denkens in der Hegelsch orientierten marxistischen Tradition gerichtet – und auf seine knappe Beschäftigung mit den vorbereitenden Manuskripten des *Kapitals* zurückzuführen ist.

Eine umfassende und ausführliche Untersuchung dieser Manuskripte hat in den 1970er Jahren in Westdeutschland angefangen. Dies ermöglichte ein zunehmend genaueres Verständnis der Struktur des von Marx entworfenen Gesamtprojektes der Kritik der politischen Ökonomie und der verschiedenen Abstraktionsebenen, auf denen sich die Kategorien in seiner theoretischen Darstellung präsentieren. Die Erforschung der Marxschen Methode entwickelte sich auf Grundlage der Texte zur Kritik der politischen Ökonomie; die zu allgemein gefassten Interpretationen des vorhergehenden Marxismus wurden aufgegeben und ein Konkretisierungsniveau wurde erreicht, aus dem bis dann unerklärte Fragen über die komplexe Architektonik des *Kapitals* sich zu klären begannen. Diese Forschungen haben auch den tiefen theoretischen Sinn der Marxschen Kritik deutlich gemacht und ihren konstitutiven Charakter für den positiven Inhalt seiner Theorie bestimmt. In diesem Zusammenhang wird die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie verstanden als die Darstellung und Kritik des kapitalistischen gesellschaftlichen Prozesses und der Gedankenformen, die er zwangsläufig erzeugt und aus denen sich sowohl das spontane Bewusstsein der gesellschaftlichen Akteure als auch die Kategorien der politischen Ökonomie ergeben.

Unsere Studie knüpft an diese Untersuchungen an, die sich in den letzten Jahrzehnten im deutschen Interpretationsraum entwickelt haben und mit den Namen H. Reichelt, H.-G. Backhaus, H. Brentel und M. Heinrich – um nur die bedeutendsten Autoren dieser Richtung zu nennen – verbunden werden. Diese Interpretationen sind nahezu unbekannt in unserem Land und die Texte der genannten Autoren sind tatsächlich nicht übersetzt. Die einzige Ausnahme ist die soeben erschienene Übersetzung eines der letzten Bücher von Heinrich, die im Laufe der vorliegenden Arbeit durchgeführt worden ist². Mit dieser Übersetzung haben wir versucht, den ersten Schritt für die Verbreitung des Werkes dieses Autors, dessen Auffassung einer der wichtigsten neuen Beiträge zur Forschung des Marxschen Werkes ist, in unserer Sprache zu setzen.

Nachdem wir unsere Interpretation zunächst in den Zusammenhang mit der Rezeption des Marxschen Werkes gestellt haben, bieten wir anschließend eine kurze Zusammenfassung der durchgeführten Arbeit.

² Michael Heinrich, *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung*, Stuttgart, Schmetterling, 2004 (*Crítica de la economía política. Una introducción a “El Capital” de Marx*, Madrid, Escolar y Mayo, 2008. Übersetzung und Vorwort von César Ruiz Sanjuán).

ZUSAMMENFASSUNG

Im *ersten Teil* der Dissertation beschäftigen wir uns mit der Frage nach der *Kontinuität des Marxschen Denkens*. Dieses Thema ist Gegenstand vielfältiger Erörterungen in der Geschichte der Interpretation des Marxschen Werkes gewesen, was nicht nur auf dem Interesse beruht, sein Werk zu periodisieren und die Hauptaspekte der verschiedenen Stufen von Marx' geistiger Entwicklung zu bestimmen. Der Grund für diese heftige Debatte liegt in den unterschiedlichen Interpretationsarten der Gesamtheit seines Denkens. Mehrere marxistische Autoren haben das Werk des reifen Marx aus den Ansätzen seiner Jugendschriften aufgefasst und um diese Interpretation begründen zu können, war es notwendig, eine wesentliche Kontinuität zwischen den verschiedenen Phasen seines Denkens festzulegen. Dagegen versuchen diejenigen Interpretationen, die den theoretischen Rahmen des späteren Werkes wesentlich anders als den der früheren Schriften betrachten, die grundlegenden Unterschiede zwischen den verschiedenen Phasen seiner intellektuellen Entwicklung zu etablieren und die Spezifität seines Werkes zur Kritik der politischen Ökonomie zu bestimmen.

Da die *anthropologische Philosophie Feuerbachs* das *Modell der Marxschen Kritik* in seinen ersten Schriften ausmacht, haben wir es zunächst für nötig gehalten, die Ansätze der Feuerbachschen Philosophie, die Marx in dieser ersten Phase seiner intellektuellen Entwicklung übernimmt, zu betrachten und die Eingliederungsweise dieser Ansätze in seinem Denken zu analysieren. Anfangs übernimmt Marx die Feuerbachsche Kritik der Religion und die Kritik an der Hegelschen Philosophie, welche Feuerbach auf der Grundlage seiner Kritik der Religion übt. Vor diesem Hintergrund setzt er sich zunächst mit der Hegelschen politischen Philosophie auseinander, danach kritisiert er die bürgerlichen politischen Formen im Allgemeinen und auch die bürgerliche politische Ökonomie. Auch seine erste Kritik der Junghegelianer beruht auf der Feuerbachschen Anthropologie.

Feuerbachs Kritik besteht aus der Auflösung der religiösen Vorstellung in ihrem menschlichen Inhalt und er begründet so eine anthropologische Philosophie, in der der Mensch den Platz Gottes in der traditionellen Religion einnimmt. Er ist der Meinung, dass der Mensch in der Religion von seinem wahren Wesen entfremdet ist, indem er es

auf ein äußeres Wesen projiziert und ihm unterworfen wird. Die Kritik Feuerbachs hat zum Hauptziel, dass der Mensch sein Gattungswesen zurückgewinnt und er sich dessen unmittelbar bewußt wird. Dieses anthropologische Pathos durchdringt auch alle ersten Schriften von Marx.

Die Grundelemente der Feuerbachschen Philosophie, aus denen Marx seine Auffassung entfaltet, sind die Begriffe von “Entfremdung” und “menschliches Gattungswesen”, sowie die Kritik an der in der Hegelschen Philosophie durchgeführten Umkehrung von Subjekt und Prädikat. Feuerbachs Kritik besteht darauf, dass bei Hegel das Sein von Anfang an als Gedanke aufgefasst wird. Daher kann er das Sein in eine abgeleitete Weise des Denkens, in ein bloßes “Prädikat des Denkens”, verwandeln. Gegenüber dem Primat des Denkens bei Hegel geht Feuerbach von der Natur als primäre Wirklichkeit aus. Für Hegel hat die Natur keine wirkliche Existenz, diese hat nur die Idee als an und für sich seiend, die aus ihrem Anderssein zurückkehrt. Die Natur wird vom Geist gesetzt und er legt die Natur als seine eigene Voraussetzung fest. Der Geist ist also die Wahrheit der Materie, diese hat keine Wahrheit in sich selbst. Die materialistische Kritik Feuerbachs konzentrierte sich auf das umgekehrte Verhältnis von Natur und Logik, das in der Hegelschen Philosophie vorkommt. Diese Kritik hatte entscheidenden Einfluss auf den jungen Marx. Man muss dabei aber beachten, dass Marx eine *kritische Aneignung* der Feuerbachschen Begriffe vornimmt und ihnen eine *politischen und sozialen Inhalt* verleiht, der über Feuerbachs Denkhorizont hinausgeht.

Wir finden auch in den ersten Schriften von Marx eine Art die Kritik zu entwickeln, die bei Feuerbach nicht zu finden ist und die in seinem späteren Werk beständig bleibt: der Anspruch, *die Genesis des Gegenstands* in seiner *Notwendigkeit* darzustellen. Bereits in seiner ersten Auseinandersetzung mit der Hegelschen politischen Philosophie kritisiert Marx, dass sie die logischen Bestimmungen und die spezifischen Bestimmungen des wirklichen Gegenstands lediglich in Übereinstimmung bringt, anstatt die eigenen Bestimmungen des Gegenstands in seiner Notwendigkeit zu entwickeln, woraus für Marx das echte kritische Verfahren besteht. In diesem Moment zielt die Hauptkritik am Hegelschen Idealismus auf seine Ableitung des politischen Objekts aus den abstrakten Bestimmungen der Sphäre der Logik, was Hegel schließlich zu einer unkritischen Übernahme des Empirischen bringt.

In dieser Kritik an der Hegelschen Dialektik kann man ein genaueres Verständnis des Kerns der Philosophie Hegels als bei Feuerbach bestätigen. Dieser

richtete seine ganze theoretische Anstrengung in diesem Sinn auf den Anspruch der sinnlichen Wirklichkeit gegenüber dem bloß abstrakten Denken der Hegelschen Spekulation, die diese Wirklichkeit außer Betracht lässt und in der reinen Identität mit sich selbst bleibt. Dagegen ist sich Marx darüber im Klaren, dass der Hegelsche Idealismus nicht von der sinnlichen Wirklichkeit absieht, sondern das Konstitutive bei ihm ist es die *begriffliche Bewegung* gegen diese Wirklichkeit so durchzusetzen, dass alle *spezifischen Unterschiede* des Gegenstands verwischen werden und die Unterscheidungen nur auf der Grundlage der im logischen Bereich schon ausgemachten begrifflichen Bestimmungen festgelegt werden.

Hegels Philosophie besteht zwar nicht darin, die sinnliche Wirklichkeit nicht zur Kenntnis zu nehmen, sondern als ihr Wesen ihr Anderssein, das Denken, zu bestimmen. Daher hebt die Marxsche Kritik hervor, dass Hegel die Wirklichkeit nicht als sie selbst darstellt, sondern als eine andere. Es handelt sich also nicht darum, dass Hegel das Sinnliche, das Materielle oder, wie in der Hegelschen logischen Terminologie gesagt, das Endliche nicht betrachtet. Hegels Verfahren beruht vielmehr darauf, als seine Grundlage seinen Gegensatz – den Begriff, das Unendliche – zu schaffen, sodass das Endliche nicht als solches, sondern nur als sein Anderssein, das Unendliche, ist. Das bedeutet für Hegel, dass die Wahrheit des Endlichen seine Idealität ist. Der Mechanismus der Hegelschen *Aufhebung* funktioniert aber nur, indem zugleich ein zweites Räderwerk in Gang gesetzt wird und darauf richtet sich die Marxsche Kritik. Wenn das Endliche, das Besondere sein *Wesen* im Unendlichen oder Allgemeinen hat, gewinnt das Unendliche seine *Existenz* nur im Endlichen. Das heißt – hier die Grundposition Hegels –, dass das Besondere nicht sich selbst darstellt, sondern es einfach das Mittel zur Darstellung der Idee ist. Das impliziert aber – hier der entscheidende Einwand Marx' gegen den Hegelschen Idealismus –, dass die *eigenthümliche Bedeutung* des Gegenstands nicht beachtet wird, sodass Hegel lediglich die Bestimmungen des logischen Begriffs überall wieder erkennt. Der springende Punkt der Marxschen Kritik ist gerade aufzuweisen, dass sich die Hegelsche Philosophie auf diese Weise in einen unkritischen Empirismus verwandelt. Da Hegel die wirklichen Voraussetzungen des Begriffs nicht berücksichtigt, gewinnt er Existenz in irgendeiner empirischen Wirklichkeit, die gemäß seiner Bestimmung geeignet ist und die als die Wahrheit des Begriffs aufgefasst wird.

Obwohl Marx hier die mystifizierte Form der Hegelschen Dialektik ablehnt, will er andererseits gewisse Elemente der Hegelschen Art von "begreifen" behalten. Seine Kritik zielt auf die idealistische Weise, in der Hegel mit den Widersprüchen umgeht, entsprechend der er die Bewegung der abstrakten Begriffsbestimmungen einfach verfolgt, anstatt die Genesis dieser Widersprüche aus der Untersuchung und der Kritik des Objekts in seiner eigentümlichen Bestimmung auszudrücken. Marx' Ausgangspunkt, wie auch der Hegelsche, soll ein Widerspruchszusammenhang sein, der in seiner Notwendigkeit dargestellt werden muss. Marx übernimmt von Hegel den dynamischen Charakter des Begreifensprozesses des Gegenstands, der durch den Gegensatz der Begriffsbestimmungen angetrieben wird. Er versteht diesen Prozess als eine Entwicklung in der Form eines *notwendigen Zusammenhangs* der Wesenbestimmungen des Objekts. Man kann also in dieser ersten Hegel-Kritik beobachten, dass Marx versucht, bestimmte Elemente der Hegelschen Dialektik zu erhalten, obwohl er nicht in der Lage ist, diese in einer eigenen Auffassung der Dialektik kohärent miteinander zu verbinden. Marx' Aussagen in dieser Hinsicht haben einen bloß programmatischen Charakter, und er ist in diesem Moment noch nicht dazu fähig, diese zu entwickeln.

Im Laufe dieser Periode kommt Marx allmählich von einer aufgeklärten Position, bei der er die Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse aus der Veränderung des Bewusstseins der Menschen für möglich hält, hin zu einer kommunistischen Position, bei der jenes Streben aufgegeben wird und die Notwendigkeit einer Revolution der materiellen Lebensbedingungen der Gesellschaft festgestellt wird. Der Standpunkt, von dem aus Marx seine Kritik übt, ist nicht der Standpunkt der Philosophie, sondern ihrer Aufhebung. Damit ändert sich das Mittel durch das sich die Reflexion und Kritik entfalten. Marx ist der Meinung, dass die Philosophie als solche, d. h. indem sie einfach auf einer theoretischen Ebene bleibt, die Emanzipation des Menschen in der Wirklichkeit nicht erreichen kann, sondern nur in der Abstraktion und sie kann nur dadurch zu einer *abstrakten Freiheit* gelangen. Das höchste Ziel der Philosophie ist aber die Befreiung des Menschen und sie kann als Philosophie dieses angestrebte Ziel nicht erreichen. Wenn die philosophische Kritik in die Praxis übergeht, muss sie sich als Philosophie aufgeben, weil sie nur der theoretische Ausdruck dieser realen Welt ist, die verändert werden muss, damit der Mensch die *wirkliche Freiheit* erreichen kann.

Marx ist sich jetzt darüber im Klaren, dass die *Sphäre der Politik* von der *bürgerlichen Gesellschaft* bestimmt wird, sodass in dieser die Ursachen der Entfremdung des Menschen von seinem Gattungswesen zu suchen sind. Sein Interesse richtet sich auf die Untersuchung der gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen in diesem Bereich, indem er begreift, dass nur die Umwälzung dieser Verhältnisse einen Wandel der Gesellschaft hervorbringen kann, durch den die wirkliche Emanzipation erreicht wird. Diese Suche nach der Ursache der Entfremdung in den materiellen Verhältnissen der Menschen orientiert seine Untersuchung von der Politik hin zur Nationalökonomie. Auf diese Wissenschaft konzentriert sich seine Studie in den sogenannten *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*.

Dieser Wechsel des theoretischen Gegenstands, dessen Untersuchung Marx später sein ganzes Werkes widmen wird, hat manchen Interpreten dazu Anlaß gegeben, in dieser Schrift die Grundveränderung in der theoretischen Position von Marx zu sehen. Dieser Umstand erlaubt ihnen eine Lektüre der Texte zur Kritik der politischen Ökonomie auf der Grundlage seiner frühen Schriften. Jedoch reicht es nicht aus, nur einen Wechsel des Forschungsobjekts festzustellen, um eine Veränderung der theoretischen Position Marx zu belegen, sondern es muss darüber hinaus geprüft werden, ob der *theoretischen Rahmen*, innerhalb dessen das neue Objekt behandelt wird, gleich bleibt oder ob auch dieser sich verändert hat. Marx beschäftigt sich zwar in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* mit einem neuen theoretischen Gegenstand, er tut dies jedoch innerhalb desselben begrifflichen Rahmens seiner vorherigen Schriften.

In seiner ersten Auseinandersetzung mit der politischen Ökonomie ist Marx' Auffassung noch auf die Grundbegriffe der Feuerbachschen Anthropologie begründet, die er jetzt dazu benützt, um die ökonomischen Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft zu untersuchen. Marx sieht die zentrale Instanz der Entfremdung des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft in der Art und Weise, in der die Arbeit verrichtet wird. So bestimmt er die *entfremdete Arbeit* als den zentralen Begriff, auf dem seine Auffassung von der Ökonomie gegründet wird. Alle anderen Arten der Entfremdung werden von ihm als abgeleitete Formen dieser ursprünglichen Entfremdung aufgefasst.

Der Begriff von entfremdeter Arbeit macht es ihm möglich, die konstitutiven Strukturen der bürgerlichen Gesellschaft begrifflich zu entwickeln, während die

politische Ökonomie diese Strukturen als gegeben voraussetzt und von diesen bei ihren Theorien unkritisch ausgeht. Dagegen besteht Marx' theoretisches Verfahren in der Darstellung ihrer Genesis, indem er ihre innere Notwendigkeit aufzeigt. Man kann hier auch manche Hauptaspekte des charakteristischen Verfahrens der Kritik im späteren Werk von Marx erkennen, da er sich mit der politischen Ökonomie nicht von einem äußeren Standpunkt aus auseinandersetzt, sondern ihre Ansätze annimmt und ihr unzulängliches Verständnis ihrer eigenen Voraussetzungen kritisiert. Es handelt sich um eine Kritik, die nicht nur auf bestimmte Theorien der bürgerlichen Ökonomen abgezielt ist, sondern auf die *theoretischen Grundlagen* der politischen Ökonomie selbst.

Andererseits erlaubt es Marx der Arbeitsbegriff in der Feuerbachschen Auffassung des menschlichen Wesens, ein aktives Element einzuführen. Er fängt so an, sich von dem anschauenden Materialismus Feuerbachs zu entfernen, indem er die Dimension der *objektiven Produktion* der Welt als dem menschlichen Wesen konstitutiv betrachtet. Außerdem versteht Marx diesen Vergegenständlichungsprozess durch die Arbeit als grundsätzlich *historischen*, was bedeutet, dass er das menschliche Gattungswesen nicht als unveränderlich begreift, sondern als geschichtlich veränderbar.

Diese zwei grundlegenden Elemente, die Marx seiner anthropologischen Auffassung hinzufügt, haben ihren Ursprung in der Hegelschen Philosophie. Einerseits findet Marx bei Hegel zwar die Dimension der Geschichtlichkeit, die in der Philosophie Feuerbachs nicht vorhanden ist und in diesem Aspekt trennt er sich von diesem und knüpft an der Hegelschen Philosophie an. Obwohl er nun anerkennt, dass Hegel den prinzipiell historischen Charakter des Menschen aufgezeigt hat, kritisiert er an ihm, dass er dies auf einer mystifizierenden Weise innerhalb des Rahmens seiner idealistischen Philosophie getan hat. Nach Marx hat Hegel nur den *abstrakten Ausdruck* der historischen Bewegung gefunden, er hat jedoch nicht die wahre Triebfeder der Geschichte, die *produktive Tätigkeit* der Menschen, als solche erkannt. Andererseits gesteht Marx ein, dass Hegel die Arbeit als Selbsterzeugungsprozess des Menschen aufgefasst hat, wendet gegen ihn jedoch ein, dass er nur ihre positive Seite gesehen hat. Aufgrund seiner abstrakten und ahistorischen Auffassung der Arbeit hat er den *entfremdeten Charakter* der Arbeit in der modernen Gesellschaft nicht verstanden, in deren Zustand der Mensch sich im Arbeitsprozess nicht positiv äußern kann und notwendigerweise entfremdet wird. Er kritisiert, dass die Hegelsche Aufhebung der Entfremdung nur in Gedanken stattfindet, da Hegel die objektive Wirklichkeit auf bloße

Bewusstseinsverhältnisse reduziert und die Bewegung des Bewusstseins als die wirkliche Bewegung versteht, was zur Folge hat, dass das wirkliche Dasein im gleichen Zustand der Entfremdung bleibt.

Diese Kritik trifft den Kernpunkt der Erfahrung des Bewusstseins, wie sie in der Hegelschen Darstellung vorkommt. Hegels Anspruch ist es, die Identität von Substanz und Subjekt durch die fortschreitende Bewegung des Bewusstseins aufzufassen. In dieser Bewegung hat das Bewusstsein zunächst ein rein gegenständliches Verhalten, es bezieht sein Wissen auf einen äußeren und von ihm verschiedenen Gegenstand, in dem für ihn die Wahrheit liegt. Diese Gestalt des Bewusstseins wird durch die Einheit des Bewusstseins mit seinem Gegenstand in der Gestalt des Selbstbewusstseins aufgehoben. Es kommt damit zum Ausdruck, dass die Entäußerung des Selbstbewusstseins die Wahrheit des Gegenstands ist, was er "an sich" ist. Da der Gegenstand in der Tat entäußertes Selbstbewusstsein ist, macht dieses die Substanz des Wirklichen aus. Von dieser Äußerlichkeit muss aber das Selbstbewusstsein in sich zurückkehren, sodass es nach dieser Rückkehr in seinem Anderssein bei sich selbst bleibt. Die Folge dieses Fortgangs ist die Identität von Substanz und Subjekt als Resultat der dialektischen Bewegung des Bewusstseins.

Die Marxsche Kritik zielt auf die Hegelsche Identifizierung zwischen der Dingheit, die das Bewusstsein in seiner Entäußerung setzt, und dem wirklichen Ding. Was Hegel als das Wesen des Gegenstands auffasst, ist nichts mehr als die Vergegenständlichung des Bewusstseins, eine Abstraktion des wirklichen Gegenstands, indem es auf ein Gedankenwesen reduziert wird. Das Bewusstsein ist der Anfang der dialektischen Bewegung und es kann daher sein Zweck werden. Was Marx widerlegt, ist dieser Anfang selbst. Er betrachtet, dass solcher Anfang der *wirkliche Mensch* sein muss und nicht das Bewusstsein, das nur eine Abstraktion des wirklichen Menschen ist.

Vor diesem Hintergrund interpretiert Marx auf eine anthropologische Weise die Hegelsche Formel der "Negation der Negation". Feuerbach sah nur darin eine Bewegung aus der Hegel die Theologie wiederherstellt, nachdem er sie negiert hatte. Für Feuerbach handelt es sich um ein Vorgehen Hegels, um die Religion und damit die Entfremdung des Menschen zu bestätigen. Der Hegelschen Negativität setzt Feuerbach die Positivität des auf sich selbst beruhenden Sinnlichen entgegen. Dagegen versteht Marx die "Negation der Negation" als den Grundsatz der Hegelschen Auffassung des Seins, in der dieses in seinem immanenten Dynamismus als *Werden* begriffen wird. Das

hat es Hegel ermöglicht, den wesentlich *geschichtlichen* Charakter des Menschen zu erfassen. Marx hält diese Konzeption Hegels für ein tiefgreifenderes Verständnis als das Feuerbachsche und in diesem Aspekt entfernt er sich von Feuerbach und schließt sich dem Hegelschen Denken an.

Marx betrachtet in diesem Moment, dass die Hegelsche Formel der “Negation der Negation” den abstrakten Ausdruck der Bewegung ausmacht, durch die der Mensch wird, was er an sich schon ist und sich selbst als gesellschaftliches Wesen verwirklicht, sodass Marx die logische Bewegung der Hegelschen Philosophie auf eine Bewegung in der Praxis überträgt. Er versucht daher, die Hegelsche Dialektik anthropologisch neu zu formulieren und sie damit zu verwenden, um den Prozess zu erklären, durch den der Mensch sich aus seiner eigenen Arbeit erzeugt. Die Ersetzung des Selbstbewusstseins der Hegelschen Philosophie durch den Mensch ermöglicht es Marx, die Dialektik Hegels als *historische Dialektik* neu zu bestimmen. Er verschiebt folglich die Hegelsche Vorrichtung der Negation der Negation auf den materiellen Lebensprozess des Menschen, indem er sie als Ausdruck der Transformationsbewegung des Menschen und der Welt durch die Arbeit auffasst, und zwar als die Form der historischen Bewegung, mittels derer die Entfremdung im höheren sozialen Stadium des Kommunismus endgültig aufgehoben wird.

Diese Ansätze, die die anthropologische Auffassung von Marx in der ersten Phase seiner theoretischen Entwicklung bilden, werden später in der *Deutschen Ideologie* aufgegeben. In dieser Schrift arbeitet er zusammen mit Engels die grundlegenden Elemente der *materialistischen Auffassung der Gesellschaft und der Geschichte* aus. Damit versuchen sie, die Grundlagen für eine wissenschaftliche Behandlung der Geschichte zu schaffen und setzen als notwendigen Ausgangspunkt dafür die Untersuchung der Produktions- und Verkehrsbedingungen, in denen die Menschen ihren materiellen Lebensprozess entwickeln.

Die neue von Marx und Engels vertretene Geschichtsauffassung bringt die Zurückweisung der Feuerbachschen Anthropologie mit sich, was die Ablehnung der den früheren Marxschen Schriften zugrunde liegenden anthropologischen Auffassung einschließt. Dieser Positionswechsel führt zu einer neuen Kritik an der Philosophie Hegels und der Junghegelianer, womit der letzte Rest von Idealismus in Marx’ Denken definitiv beseitigt wird. Die *Bewusstseinsformen* werden jetzt als Ausdruck der *materiellen Verhältnisse* verstanden, die die Menschen in ihrem Lebensprozess

etablieren. Daher wird sich die Untersuchung an den materiellen Bedingungen ausrichten, die den gesellschaftlichen Verhältnissen der Menschen zugrunde liegen und anhand derer die entsprechenden Bewusstseinsformen der verschiedenen historischen Gesellschaften erklärt werden können.

Obwohl einige Elemente der neuen theoretischen Auffassung von Marx bereits teilweise in seinen vorhergehenden Schriften vorkamen – was es mehreren Interpreten möglich macht, eine Kontinuität zwischen ihnen und der *Deutschen Ideologie* anzutreffen – findet jetzt die Entwicklung dieser Ansätze in einem unterschiedlichen begrifflichen Rahmen statt, was eine grundsätzliche Veränderung der Bedeutung impliziert. Diese Veränderung wird durch die definitive Trennung von Feuerbach bestimmt, indem Marx begreift, dass die Feuerbachsche Auffassung des Menschen abstrakt ist, weil er die auf die historische Entwicklung einwirkenden materiellen Kräfte nicht kennt. Auch wenn seine Kritik beständig gegen die Abstraktion der spekulativen Philosophie gerichtet ist, bleibt sein eigenes Denken in bestimmten grundlegenden Punkten abstrakt. Marx bestätigt jetzt das Scheitern des theoretischen Unternehmens Feuerbachs und erkennt schließlich, dass es nicht möglich ist, mit Forderungen der Sinnlichkeit und der Materialität Hegel zu entkommen. Obwohl Marx in den *Pariser Manuskripten* bei Feuerbach eine dialektische Struktur vermisste, die er in der Hegelschen Philosophie vorfand, war er der Ansicht, dass man von der Feuerbachschen Position ausgehen muss, um die gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen zu verstehen. Er sieht jetzt aber ein, dass Feuerbach, trotz seiner beharrlichen Hinweise auf die sinnliche Welt, noch innerhalb des spekulativen Bereichs der Hegelschen Philosophie gefangen bleibt. Mit seiner essentialistischen Konzeption des Menschen fixiert er lediglich in einer Abstraktion die verschiedenen Zustände, aus denen sich die Menschen durch die historische Entwicklung verändern. Wenn man die allgemeinen Bestimmungen als ahistorische Abstraktionen auffasst, unter denen die besonderen Fälle einfach subsumiert werden, sind sie in dieser abstrakten Form unzureichend, um die konkreten gesellschaftlichen Verhältnisse zu begreifen. Auf dieser Grundlage kann eine geschichtlich bestimmte Gesellschaftsformation nicht verstanden werden, da man die Ebene der Ideologie nicht verlässt. In diesem Kontext bezeichnet Marx als „Ideologie“ die Bewusstseinsformen, die gegenüber den *materiellen Verhältnissen*, aus denen sie hervorgehen, und den *Interessen*, mit denen sie verbunden sind, *selbständig* geworden sind und den Schein der Unabhängigkeit haben.

Nun hat Marx die bis dahin angenommene Wesensphilosophie völlig abgelehnt und macht geltend, dass der Begriff des menschlichen Wesens lediglich ein abstrakter Begriff ist, der die wissenschaftliche Erforschung der gesellschaftlichen Wirklichkeit verhindert. Diesem Begriff liegen die Beziehungen zugrunde, die die Menschen in der Entwicklung ihres Lebensprozesses miteinander eingehen. Deswegen muss die Untersuchung von diesem Punkt ausgehen und nicht von abstrakten Begriffen wie "menschliches Wesen" und "Entfremdung". Sie ergeben nur eine übergeschichtliche Auffassung, mit der die materiellen Verhältnisse einer historisch bestimmten Gesellschaft nicht zu erklären sind. Dadurch wird deutlich, dass diejenigen Interpretationen, die eine grundlegende Kontinuität in Marx' Denken behaupten, diesen Positionswechsel nicht ausreichend berücksichtigen. Marx hat nicht nur gewisse Begriffe seiner vorangehenden Konzeption aufgegeben, sondern deren *Grundbegriffe*, und damit den theoretischen Rahmen, in dem sich ihre Ansätze entfalten.

Die entschiedene Ablehnung jeglicher spekulativer Geschichtsauffassung führt bei ihm dazu, die Bedeutung der *empirischen Forschung* hervorzuheben, um die die verschiedenen Gesellschaftsformen strukturierenden materiellen Verhältnisse zu verstehen. Diese empiristische Position hat die Zurückweisung der dialektischen Geschichtsauffassung zur Folge, die er in seinem vorhergehenden anthropologischen Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu integrieren versuchte. Jetzt hat Marx keinen Anspruch mehr darauf, die positiven Aspekte der Hegelschen Dialektik zurückzugewinnen, sondern beschränkt sich darauf, ihren spekulativen Charakter zu kritisieren. Er sieht in der Hegelschen Philosophie nur die Abstraktion der wirklichen Verhältnisse und setzt ihr die Beobachtung der materiellen Lebensbedingungen entgegen, aus denen sich die Beziehungen der jeweiligen historischen Gesellschaft herausbilden. In dieser Phase seiner theoretischen Entwicklung betrachtet er die Anordnung des empirischen Materials als die einzige Funktion der abstrakten Begriffe.

Die Marxsche Position in *Elend der Philosophie* ist durch die Wende von 1845 bestimmt. Sie bedeutet den Verzicht auf abstrakte Kategorien zugunsten der empirischen Forschung des historischen Zustands der jeweiligen Epoche, der Grund, weshalb in diesem Werk kein Versuch vorkommt, von gewissen Elementen der Hegelschen Dialektik Gebrauch zu machen. Marx kritisiert Proudhons Gebrauch der Dialektik, stellt diesem jedoch keinen korrekten Gebrauch gegenüber, sondern lehnt die Hegelsche Methode total ab und übt eine radikale Kritik an ihrem mystifizierenden

Charakter. Erst als er mit der Ausarbeitung seiner Kritik der politischen Ökonomie anfängt, erwähnt er die Dialektik nicht abwertend.

Ab 1857 erkennt Marx, dass die Abstraktionen nicht einfach zur Organisation des aus der Betrachtung der gesellschaftlichen Verhältnisse erhaltenen Materials dienen, sondern dass sie eine bestimmte *theoretische Funktion* im Aufbau der Darstellung dieser Verhältnisse haben. Daraus folgt eine Veränderung seines Verständnisses der Funktion der Abstraktionen im Erkenntnisprozess, was die Ablehnung seiner vorherigen empiristischen Stellung zur Folge hat. Von hier an entwickelt Marx ein neues Verständnis der Dialektik, die von der Auffassung in den Texten vor 1845 grundverschieden ist.

Im *zweiten Teil* der Dissertation haben wir die grundlegenden Aspekte der Marxschen *Methode* in seiner *Kritik der politischen Ökonomie* behandelt. Das Ziel dieses gewaltigen theoretischen Projektes, das Marx bis Ende seines Lebens fortführen wird, ist die Darstellung der ökonomischen Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft und gleichzeitig die Kritik an den Grundkategorien, aus denen die politische Ökonomie diese Verhältnisse theoretisch systematisiert. Diese Kritik ist nicht nur auf die Gliederungs- und Verständnisweise der Kategorien bei der politischen Ökonomie gerichtet, sondern auf die Gesamtheit der politischen Ökonomie als Wissenschaft.

Die neue theoretische Position von Marx impliziert die Wiederaufnahme der positiven Dimension der Abstraktion im Erkenntnisprozess. Er besteht aber auf der Wichtigkeit, die abstrakten Kategorien immer auf die historische Wirklichkeit, aus der sie theoretisch entstehen, zu beziehen. Aufgrund des abstrakten Charakters dieser Kategorien kann man sie verwenden, um verschiedene historische Epochen zu verstehen, aber die genauen *Unterschiede* müssen immer festgesetzt werden: diese Kategorien haben die *völlige Gültigkeit* nur für die historische Gesellschaft, aus der sie abstrahiert werden. In diesem Ansatz liegt die Kritik an der Behandlungsweise der Kategorien bei der politischen Ökonomie begründet.

Marx sagt in der *Einleitung* von 1857, dass diese Abstraktionen “praktisch wahr” sind und er bezieht sich auch auf ihre “historische Existenz”. In den *Grundrissen* behauptet er ebenfalls, dass sie eine “reelle Existenz” haben. Er meint damit nicht, dass diese Abstraktionen als materielle Dinge existieren, die man aus der bloßen Wahrnehmung der empirischen Realität fassen kann, sondern dass sie als *gesellschaftliche Verhältnisse* wirklich existieren. Marx hebt aber hervor, dass die

Vollgültigkeit einer Abstraktion in einem realen gesellschaftlichen Zusammenhang nur da vorkommt, wo sie sich innerhalb einer konkreten Totalität entwickelt hat. In diesem Sinn ist sie also ein *historisches Produkt*, das nur als Ergebnis bestimmter sozialer Verhältnisse erscheint.

Diese Realabstraktion bildet die Grundlage der begrifflichen Abstraktion, welche die abstrakte Kategorie der Wissenschaft ist. Die Abstraktionen, auf die sich Marx in seiner ökonomischen Analyse der bürgerlichen Gesellschaft bezieht, sind also nicht einfach Denkabstraktionen im Sinn einer gemeinsamen Qualität verschiedener empirischer Individuen, die das Subjekt aus dem Vergleich derselben im Denken abstrahiert, sondern es handelt sich um Abstraktionen, die in der gesellschaftlichen Wirklichkeit der kapitalistischen Produktionsweise tatsächlich *realisiert* sind. Die logische Abstraktion ist das Resultat einer Abstraktion, die in der Warenwelt wirklich stattfindet. Da diese Abstraktionen sich aus der gesellschaftlichen Praxis der Menschen ergeben, können sie nicht auf das Bewusstsein reduziert werden, das die Menschen von ihnen haben. Dieses Verständnis der Beziehung zwischen der verwirklichten Abstraktion in der praktischen Tätigkeit der Personen innerhalb eines bestimmten sozialen Zusammenhangs und der wissenschaftlichen Kategorie, in der sie ausgedrückt wird, macht die Basis der Marxschen Kritik an der politischen Ökonomie aus, die die Kategorien einfach so auffasst, als ob sie zeitlose Gültigkeit hätten.

Diese neue Auffassung Marx' bringt ebenfalls eine *neue Bestimmung* seiner kritischen Position bezüglich der *Philosophie Hegels* mit sich. Er kritisiert noch einmal die Auflösung der sinnlichen Wirklichkeit im Gedanken des Hegelschen Idealismus, diesmal greift er jedoch weder auf eine empiristische Position zurück, in der er die Fakten gegen die Abstraktion geltend macht, noch wird er der Kritik Feuerbachs Folge leisten, also den Fortgang vom Abstrakten zum Konkreten, den die Hegelsche Philosophie durchführt, als eine Umkehrung des richtigen Weges zu betrachten. Marx versteht nun, dass die wissenschaftlich richtige Methode gerade im "Aufstieg" vom Abstrakten zum Konkreten besteht: die Begriffe, von denen man ausgehen muss, um die gesellschaftliche Wirklichkeit wissenschaftlich auszudrücken, sind das Resultat eines theoretischen Prozesses, bei dem sich abstrakte Begriffe von zunehmender Einfachheit aus den unmittelbaren Vorstellungen der wirklichen Totalität herausbilden. Diese sind nur eine "chaotische Vorstellung" der Totalität, sodass es nicht möglich ist, aus ihnen direkt zu der wissenschaftlichen Erkenntnis der Wirklichkeit zu gelangen, die den

Gegenstand der Untersuchung ausmacht. Der Erkenntnisprozess muss notwendigerweise mit den *einfachsten Abstraktionen* anfangen. Von ihnen werden dann *zunehmend konkretere Begriffe* abgeleitet, durch die das wirklich Konkrete im Gedanken gefasst werden kann. Marx trennt folglich die Ebenen der Erkenntnis und der Wirklichkeit, indem er jede empiristische Position ablehnt, die die Erkenntnis als Resultat einer unmittelbaren Wiedergabe der Wirklichkeit im Gedanken betrachtet.

Damit wird die vorherige Marxsche Kritik an der Hegelschen Philosophie zurückgewiesen und die bei ihr stattfindende Identifizierung der Ebene des Denkens und der Ebene der Wirklichkeit von einer anderen Position aus abgelehnt: er kritisiert, dass die Hegelsche Auflösung der sinnlichen Wirklichkeit im Gedanken zur Folge hat, die konkrete Voraussetzung des Denkens zu tilgen. Hegel gerät damit in die "Illusion" eines voraussetzungslosen Denkens und fasst auf, dass der Gedanke sich selbst erzeugt. Dagegen behauptet Marx, dass die Herstellung des Konkreten im Denken durch den Fortgang vom Abstrakten zum Konkreten nur die *Aneignungsweise* des Konkreten im Gedanken ist, aber überhaupt nicht sein "Entstehungsprozess".

Im Prinzip ist die Marxsche Position Kant näher als der Position Hegels. Genauso wie Kant setzt Marx einen unaufhebbaren Unterschied zwischen Anschauung und Begriff, um die Abgrenzung zwischen dem Wirklichen und der Erkenntnis des Wirklichen aufrecht erhalten zu können. Der Erkenntnisprozess löst in keinem Moment diesen Unterschied auf. Marx kritisiert gerade den Vorrang des Logischen bei der Hegelschen Philosophie, die in ihr vollzogene Reduktion der sinnlichen Wirklichkeit auf Gedanken, was Hegel letztlich dazu führt, das Logische mit dem Ontologischen zu identifizieren. Und die theoretische Position aus der Marx eine solche Reduktion widerlegt, besteht darin, die Priorität und die Unabhängigkeit der äußeren Wirklichkeit gegenüber der Erkenntnis derselben festzusetzen. Sowohl diese fundamentale Position Marx' als auch das theoretische Vorgehen, auf das sich seine Kritik richtet, haben ihren näheren Bezug auf Kants Philosophie, der diese Position schon gegenüber der Leibnizschen Philosophie geltend machte.

Trotz diesem prinzipiellen Parallelismus zwischen Kants und Marx' Auffassungen gibt es einen grundlegenden Unterschied in der Weise, wie beide verstehen, dass das Sinnliche oder Materielle im Begriff umgesetzt wird. Für Kant findet diese Umsetzung aus der der Natur der Vernunft selbst innewohnenden transzendentalen Struktur statt, die als solche einen überhistorischen Charakter hat.

Dagegen verwandelt Marx die Kantsche a priori in etwas Historisches, das zum materiellen Lebensprozess der Menschen gehört und das mitsamt diesem Prozess auch historisch verändert wird. Marx kann die apriorische vernünftige Natur der Kantschen Philosophie nicht teilen, weil er die “menschliche Natur” unmittelbar auf die geschichtliche Tätigkeit der Menschen bezieht. Während die Objektivität der Erfahrung bei Kant auf der Identität eines ahistorischen Bewusstseins beruht, das aus der ursprünglich synthetischen Einheit der Apperzeption konstituiert ist, versteht Marx das Bewusstsein als historisch veränderlich. Sein Ausgangspunkt ist die wechselnde Struktur der gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen in ihrem materiellen Lebensprozess, die daher den Rahmen eines *Bewusstseins* ausmacht, das auch *historisch* ist. Was Marx im *Kapital* als “objektive Gedankenformen” bezeichnet, ist auf ein geschichtlich bestimmtes Gesellschaftssystem bezogen.

Andererseits hat das Wort “Anschauung” bei Marx eine völlig andere Bedeutung als in Kants Philosophie. Marx weist damit nicht auf eine transzendente Struktur der Sinnlichkeit hin, wie es bei Kant der Fall ist, sondern auf die unmittelbaren Vorstellungen der Wirklichkeit, die eine bestimmte Gesellschaftsform hat. Und diese Vorstellungen hängen von dem materiellen Lebensprozess ab, durch den sich diese Gesellschaft reproduziert. Da sich dieser materielle Prozess allmählich im Verlauf der Geschichte verwandelt, wird der *Vergegenständlichungsprozess*, aus dem die unmittelbaren Vorstellungen bzw. Anschauungen einer Gesellschaft herausgebildet werden, auch *historisch vermittelt*.

Dieser Ansatz wird von Marx aber auf eine sehr allgemeine Weise aufgeworfen und bleibt notwendigerweise unbestimmt, da er keinen philosophischen “Grundsatz” festlegen will, sondern die *allgemeine Grundlage* einer *neuen theoretischen Position*, die die Ablehnung der traditionellen Philosophie impliziert. Für Marx geht es an erster Stelle nicht um eine neue Form, die Beziehung zwischen dem Denken und der Wirklichkeit aufzufassen, sondern darum, diese Beziehung auf eine Art und Weise zu verstehen, dass das Denken nicht in der bestehenden sozialen Wirklichkeit gefangen bleibt. Das Forschungsprogramm, das er dazu entwirft, ist der Untersuchung der materiellen Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft gewidmet. Das ist für Marx der einzig richtige Weg, um die Gedankenformen dieser Gesellschaft zu verstehen und eine fundamentale Kritik an denselben zu üben.

In diesem Sinn trennt sich also das Marxsche theoretische Projekt gleichermaßen von der Kantschen und der Hegelschen Philosophie, sowie von jeglicher anderen Form der traditionellen Philosophie. Die Grundlage dieses Projekts ist die Auffassung des Denkens als ein Moment des materiellen Verhältnisses der Menschen in ihrem Lebensprozess, sodass diese die Voraussetzung des Denkens ausmachen, er bildet sich keineswegs aus sich selbst heraus. Das bedeutet aber nicht, dass für Marx die Erkenntnis die unmittelbare Widerspiegelung der äußeren Realität sei, wie es der traditionelle Marxismus interpretiert hat. Das Denken kann sich nicht darauf beschränken, diese Realität direkt abzubilden, sondern eignet sich diese theoretisch auf der Ebene der Abstraktion durch einen Fortgang an, bei dem zunehmend konkretere Begriffe aus den einfachsten Abstraktionen entstehen.

In dieser Hinsicht verweist Marx' Vorgehensweise auf Hegel. Dieser verstand den Erkenntnisprozess als die progressive Herausbildung konkreter Begriffe aus den abstrakten Bestimmungen durch die Verbindung der in der Abstraktion getrennten Elemente. Aber im Unterschied zur Hegelschen Logik begründet Marx die Theorie nicht in sich selbst, sondern in den gesellschaftlichen Existenzformen, aus denen das Denken hervorgeht. Hegel verleiht der Logik einen zeitlosen Charakter: sie hat den Ursprung ihrer eigenen Bewegung in sich selbst und sie entäußert sich in der Natur, um sich dann im Geist selbst bewusst zu werden. Demgegenüber hat der *logische Prozess* bei Marx einen grundsätzlich *reproduktiven Charakter*. Das Denken kann zwar auf die Abstraktion nicht verzichten, um sich das Konkrete anzueignen, es existiert aber in der Wirklichkeit schon als Konkretes und wird nicht aus dem Denken erzeugt. Der entscheidende Punkt der materialistischen Kritik Marx' am Hegelschen Idealismus besteht also in der Auffassung des Konkreten nicht nur als *Resultat*, sondern auch als *Ausgangspunkt*, sodass die Gedankenbewegung vom Wirklichen abhängt, das von ihr letztlich reproduziert wird.

Es handelt sich hier aber nicht darum, dass Hegel die Realität nicht vom Gedanken unterscheidet. Diese Unterscheidung macht in der Tat den phänomenologischen Anfang aus und auch in seiner Rechtsphilosophie geht er davon aus. Marx bestreitet das aber nicht, sondern dass der von Hegel gemachte Unterschied in einem *weiteren Moment* der Darstellung *beseitigt* wird. Der abstrakte Begriff bleibt ständig das Prinzip, das alles verbindet, und es sind nur seine eigenen Unterschiede, die er durch seinen immanenten Fortgang einholt. Was das Substrat bildete, ist in seinem

Resultat durch den Ablauf der Darstellung verschwunden. Hegels Begründungsverfahren besteht gerade darin, dass das Resultat seine *konkrete Voraussetzung* in sich aufnimmt. Dagegen bleibt für Marx eine solche Voraussetzung ein unabhängiger Bereich, der durch den Verlauf der theoretischen Darstellung nicht vollständig in seinem Resultat aufgehoben werden kann. Wenn auch Marx dem Gedankenprozess jetzt also eine Selbständigkeit und einen substantiellen Charakter einräumt, die er in der *Deutschen Ideologie* noch nicht anerkannte, bleibt die Abhängigkeit des Bewusstseins hinsichtlich der materiellen Wirklichkeit, die seine Basis ausmacht.

Das Marxsche Verständnis des wissenschaftlichen Erkenntnisprozesses impliziert auch eine Unterscheidung zwischen den logischen und den historischen Ordnungen, die die marxistische Tradition gewöhnlich nicht so aufgefasst hat. Sie hat vielmehr die Engelsche Interpretation der Marxschen *Methode* als gleichzeitig *logisch und historisch* angenommen, was die Existenz einer Übereinstimmung der begrifflichen Ableitung mit der geschichtlichen Entwicklung unterstellt. Jedoch ist es nicht möglich in den Texten von Marx einen eindeutigen Ansatz zu finden, der eine *bestimmte Entsprechung* beider Ordnungen etabliert. Seine Darstellung hat das schon entwickelte kapitalistische System zum Gegenstand und sie ist unabhängig von der historischen Entwicklung, bei der der Kapitalismus als vorherrschende Produktionsweise entstanden ist. Tatsächlich ist es die theoretische Darstellung der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse des kapitalistischen Systems, was die geeignete Stelle der historischen Beschreibung aufzeigt. Nur wenn die zu den Verhältnissen der kapitalistischen Produktionsweise zugehörigen Kategorien ausreichend bestimmt werden, kann man den historischen Prozess betrachten, durch den der Kapitalismus entstanden ist.

Die unterschiedliche Verständnisweise der Beziehung von Logischem und Historischem bei Marx und Engels macht nur einen der Unterschiede zwischen ihren jeweiligen theoretischen Auffassungen aus. Sie haben auch eine grundverschiedene Konzeption der Dialektik, was der traditionelle Marxismus auch nicht berücksichtigt hat, der aus Prinzip die Auffassung der Dialektik beider gleichgesetzt hat. Für Engels ist die Dialektik nicht zuerst auf den Gedankenprozess bezogen, sondern er versteht sie als "reale Dialektik", d. h. als Bewegungsgesetz der in Natur und Geschichte verlaufenden Prozesse. Dialektik wird so in *objektive Dialektik* und *subjektive Dialektik*

unterschieden, indem die letztere nur das Abbild im Denken der dialektischen Bewegung der wirklichen Welt ist. Auf diese Weise wäre die “Umkehrung” der Hegelschen Dialektik vollendet, bei der – Engels’ Ansicht nach – die wirkliche Bewegung lediglich das Abbild der begrifflichen Bewegung sei. Auf dieser Grundlage entwickelte der orthodoxe Marxismus seine Auffassung vom “dialektischen Materialismus”, die auf einen epistemologischen Realismus hinausläuft, gemäß dem das Denken nichts weiter als eine unmittelbare Widerspiegelung des Wirklichen ist. Die Natur wird auf eine mechanistische Weise verstanden, als von einer Dialektik der Naturkräfte beherrscht, und die Geschichte wird als ein Prozess aufgefasst, der von einer Dialektik der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse bestimmt wird.

Gegenüber dieser allerklärenden Theorie, die versucht, alle Ebenen des Seins zu umfassen, beschränkt sich Marx mit dem Wort “dialektisch” auf die Charakterisierung seiner *wissenschaftlichen Methode*, um die gesellschaftlichen Verhältnisse der kapitalistischen Produktionsweise *darzustellen*. Andererseits bezeichnet er zwar seine dialektische Methode als “direktes Gegenteil” der Hegelschen, behauptet aber nirgendwo, dass Dialektik bei Hegel nur das Abbild der begrifflichen Bewegung in der Wirklichkeit sei, sondern er kritisiert an ihm, dass er das Denken als eine selbständige Bewegung fasst, die keiner äußeren Voraussetzung bedarf. Das Ziel der Marxschen Kritik am Hegelschen Idealismus ist es, den Grundsatz seiner materialistischen Auffassung des Erkenntnisprozesses festzusetzen: die Behauptung des Vorrangs des Materiellen vor dem Ideellen bedeutet, dass die Erkenntnis als ideeller Ausdruck der materiellen Wirklichkeit bestimmt wird, die im Denken *theoretisch reproduziert wird*. Das heißt aber keinesfalls, dass die Erkenntnis ein bloßes Spiegelbild der äußeren Realität ist. Dieser Vorrang heißt, dass die Reproduktion des Wirklichen im Gedanken nur Art und Weise ist, wie das Denken sich die Wirklichkeit aneignet, nicht aber der Produktionsprozess des Wirklichen selbst, das etwas Unabhängiges dieses Gedankenprozesses ist und ständig als etwas Äußeres zu ihm bleibt. Dies bestimmt Marx als *Materialismus*, den er für die Bedingung der Möglichkeit jeglicher *wissenschaftlichen Erkenntnis* hält, gegenüber Hegels Auffassung von der Philosophie als die wahre Wissenschaft.

Marx hat aber nur programmatische Erklärungen seiner dialektischen Methode hinterlassen und er entwickelte nirgends, woraus sie genau besteht und worin sie sich von der Hegelschen unterscheidet. Dieser Umstand hat eine große Anzahl von

Interpretationen zur Folge, die versuchen, die Grundelemente der Beziehung zwischen der Marxschen und der Hegelschen Methode festzustellen. Diejenigen Strömungen, die diese Beziehung als eine *Übertragung* der logischen Kategorien Hegels auf den Marxschen Forschungsgegenstand verstehen und folglich die “materialistische Umkehrung” der Hegelschen Dialektik als die Anwendung dieser Kategorien auf den Bereich der materiellen Verhältnisse auffassen, können unter der Bezeichnung “Hegelmarxismus” zusammengefasst werden.

Diese hegelianisierenden Interpretationen des Marxschen Denkens führen eine Übersetzung der *Hegelschen Dialektik* im *historischen Prozess* durch, den sie als die Bewegung begreifen, in dem die Selbsterzeugung des Menschen durch seine eigene Arbeit zum zunehmenden Bewusstsein der Arbeiter von ihrer Stellung in der gesellschaftlichen Totalität führt, was den Menschen schließlich als bewusstes Subjekt der Geschichte wiederherstellt. Das Ergebnis dieser historischen Dialektik wäre die Vereinigung der Veränderung der gesellschaftlichen Wirklichkeit mit dem Selbstbewusstsein des Proletariats, womit die historische Bewegung nicht mehr als etwas Fremdes zum Menschen erscheinen würde, sondern als seine eigene Schöpfung, indem der Zustand der Entfremdung endgültig aufgehoben wird.

Dieser Interpretationsweise nach besteht das Marxsche Vorgehen also daraus, als Subjekt der Dialektik nicht mehr den Geist, sondern die Menschen, die sich selbst durch die gesellschaftliche Arbeit erzeugen, zu bestimmen. Im Laufe dieses Prozesses werden sich die Menschen allmählich ihrer selbst bewusst und dieses zunehmende Selbstbewusstsein bildet einen konstitutiven Teil des Inhalts dieser historischen Dialektik. Während Hegel die Geschichte als eine derartige Bewegung betrachtet, durch die der Geist das Wissen von sich selbst aus seiner immanenten Dialektik erlangt und er schließlich das Seiende als seine eigene Erscheinung begreift, sei für Marx die Dialektik die progressive Veränderung der materiellen Lebensprozesse der Menschen, durch die den Bewusstseinsformen und den sozialen Institutionen anfangs eine scheinbare Selbständigkeit verliehen wird, sie werden aber schließlich als Ergebnis dieses materiellen Prozesses aufgefasst. Diese Dialektik endet mit der prozessierenden *Einheit von Subjekt und Objekt*, diese Einheit habe aber einen anderen Sinn als bei Hegel. Die Hegelsche Dialektik ist nur die Bewegung der Idee, die bald als Subjektivität bald als Objektivität erscheint, was auf seiner Identifizierung des Denkens mit dem Wirklichen aus dem Denken selbst beruht. Dagegen unterscheidet Marx beide und bestimmt ihre

Verbindung aus der gesellschaftlichen Praxis. Diese sei der grundlegende Mechanismus der historischen Dialektik, die auf die Einheit von Bewusstsein und gesellschaftlichem Sein in einer Gesellschaftsform hinausläuft, in welcher der Gegensatz zwischen dem Menschen und seiner Welt nicht mehr bestehe.

Diese Interpretationen, die eine große Vorherrschaft innerhalb der marxistischen Tradition gehabt haben, beachten nicht ausreichend das Spezifische der Marxschen Auffassung des Historischen in seinem reifen Werk, in dem er eine entscheidende Abgrenzung zwischen der Darstellung der bürgerlichen gesellschaftlichen Verhältnisse und ihrem historischen Entstehungsprozess zieht. Diese Trennung der logischen und historischen Ordnungen schließt eine solche Konzeption der Dialektik aus. Bei Marx bezieht sich die Dialektik auf die theoretische Darstellung der sozialen Verhältnisse der modernen kapitalistischen Gesellschaft. Diese wird von Marx als ein organisches System begriffen, das in seiner Funktionsweise seine eigene Existenzbedingungen erzeugt und dieser *Selbsterhaltungsprozess des gesellschaftlichen Ganzen* aus seinen eigenen Voraussetzungen wird von der *historischen Bewegung*, durch die sich dieses System herausgebildet hat, eindeutig unterschieden. Diese Bewegung gehört nicht zur dialektischen Darstellung und sie wird Gegenstand der geschichtlichen Betrachtung, die nach der begrifflichen Entwicklung kommt.

Der Hegelmarxismus hat sich aber nicht darauf begrenzt, eine historisierende Interpretation der Dialektik zu vertreten, sondern er hat auch die methodologische Struktur der Kritik der politischen Ökonomie vor dem Hintergrund der Hegelschen Philosophie aufgefasst. Die Lektüre dieser Interpretationsarten macht deutlich, dass es ihren Vertretern nicht aufzuklären gelingt, was eigentlich das *Spezifikum* der Marxschen Methode ausmacht, da sie lediglich die Hegelschen logischen Kategorien auf das Marxsche theoretische Objekt übertragen. Außerdem ist diese Vorgehensweise höchst problematisch, weil Hegel selbst dagegen ist, die *Methode* als etwas dem Stoff *Äußerliches* zu verstehen, von dem man sie einfach trennen und auf verschiedene Inhalte anwenden könnte. Diese bloß formelle Auffassung der Methode hat nichts mit Hegel zu tun, dessen Selbstverständnis keineswegs dazu berechtigt, die logischen Kategorien aus dem System zu extrahieren und diese dann anschließend auf einen anderen Gegenstand anzuwenden.

Andererseits ist diese Auffassung der Methode auch dem Marxschen Verständnis fremd. Er kritisiert das formalistische Verfahren, das darin besteht, eine

schon fertige logische Methode auf den Stoff der politischen Ökonomie anzuwenden. Bei Marx handelt es sich überhaupt nicht um die Anwendung einer angeblichen "Hegelschen Methode", sondern darum, eine *dialektische Darstellung* der ökonomischen Kategorien durchzuführen. Diese Darstellung ist bei Marx mit der *Kritik* der politischen Ökonomie wesentlich verbunden.

Auf dieser Ebene ist das Verhältnis von Hegel und Marx zu bestimmen und nicht auf der Ebene der Anwendung einer vermeintlich formalen Methode auf einen anderen Untersuchungsgegenstand. Für Marx ist die *Methode* untrennbar mit dem *Inhalt* verknüpft und gerade in diesem Aspekt stimmt sein Verständnis der Methode völlig mit dem Hegelschen überein. Marx stellt die Kategorien der politischen Ökonomie dialektisch dar und eben hier lässt es sich eine Parallele zu der Hegelschen Philosophie ziehen: bei Marx genauso wie bei Hegel *verwirklicht sich die Kritik durch die Darstellung selbst*. Es handelt sich bei beiden Denkern um eine *immanente Kritik*, d. h. eine Kritik, die sich aus der Darstellung selbst ergibt.

In der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie entwickelt sich die Darstellung also durch die Kritik der Kategorien in ihrem Gebrauch bei der bürgerlichen Ökonomie, die sie in ihrer unmittelbaren Erscheinungsform unkritisch annimmt. Marx kritisiert an der politischen Ökonomie auch ihre nur analytische Vorgehensweise, dass sie einfach die Formen auf ihre Einheit reduziert und diese Formen nicht genetisch entwickelt. Dagegen behauptet Marx, dass die Analyse der Ausgangspunkt der Entwicklung der Formen ist, die in ihrer begrifflichen *Genesis* aus den in der Analyse zergliederten Elementen dargestellt werden müssen. Gegenüber dem Verfahren der politischen Ökonomie, die lediglich die Formen als gegeben voraussetzt, werden sie bei Marx *begrifflich entwickelt* und dadurch wird gleichzeitig *Kritik* an der Behandlungsweise der Kategorien bei der politischen Ökonomie geübt.

Diese Marxsche Verfahrensweise lässt den Parallelismus seiner Darstellung mit der Hegelschen erkennen. Bei Marx, ebenso wie bei Hegel, bedeutet Darstellung das Aufbauen des Objekts, und bei beiden verwirklicht sich dieser Aufbau als begriffliche Entwicklung. Es heißt, dass die Kategorien nicht einfach nebeneinander auftreten, ihre Abfolge nicht bloß äußerlich ist, sondern die Kategorien folgen aufeinander nach einer *inneren und notwendigen Ordnung*. Es handelt sich um eine begriffliche Konstruktion, die einen *systematischen* Charakter hat, welche die wirkliche Totalität durch den

Zusammenhang der Kategorien in der inneren, von der Notwendigkeit der Darstellung erforderten Reihenfolge ausdrücken kann.

Dennoch müssen diese Ähnlichkeiten der Marxschen Vorgehensweise mit der Hegelschen nicht dazu veranlassen, die unaufhebbaren Unterschiede zwischen beiden nicht zu beachten. Während sich Hegels logische Kategorien ausschließlich auf sich selbst beziehen, verweisen die Marxschen Kategorien immer auf einen äußeren Stoff, dessen Zusammenhang durch die begriffliche Entwicklung ausgedrückt werden muss. Marx geht es um die theoretische Reproduktion der Strukturierung des Forschungsgegenstands und eine solche Darstellung findet nur statt, wenn die Forschung schon vollbracht ist. Die Marxsche Darstellung hebt in ihrem Fortgang ihre eigenen Voraussetzungen nicht auf – so wie es bei der Hegelschen der Fall ist –, sondern diese Voraussetzungen bleiben ständig etwas *Äußeres und Unabhängiges* dem logischen Prozess.

Zu Marx' Denken passt jetzt nicht mehr die Auffassung einer "historischen Dialektik", wie er sie in seinen Jugendschriften zu entwickeln versuchte, und auch nicht diejenige, die ihm vom traditionellen Marxismus zugeschrieben wird, dem gemäß die Dialektik das begriffliche Abbild der geschichtlichen Entwicklung wäre. Marx setzt nun einen grundsätzlichen methodologischen Unterschied zwischen dem schon entwickelten kapitalistischen System und dem historischen Prozess, nach dem sich dieses System ausgebildet hat. Die historischen Voraussetzungen gehören nicht zum entwickelten System, das seine eigene Voraussetzungen aus sich selbst herstellt und sich auf dieser Grundlage als System selbst reproduziert. Damit sind zwei Betrachtungsweisen des Historischen festgesetzt, entsprechend der Unterscheidung zwischen der vergangenen Geschichte und der kontemporären Geschichte. Auf diese letztere Weise des Historischen ist die Marxsche dialektische Darstellung bezogen, die danach strebt, die Bewegung des entwickelten kapitalistischen Systems, in dem seine verschiedenen zusammensetzenden Elemente sich gegenseitig voraussetzen, begrifflich widerzuspiegeln.

Ein definitorisches Element der dialektischen Methode von Marx ist die *Reihenfolge der Kategorien*. Um die begriffliche Konstruktion zu vollbringen, durch den der wirkliche Gegenstand theoretisch reproduziert wird, müssen die verschiedenen Kategorien nacheinander in die Darstellung eingeführt werden, entsprechend einer notwendigen Abfolge, die durch ihre Beziehung innerhalb des konstituierten

kapitalistischen Systems bestimmt wird. Marx kritisiert an den Ökonomen gerade, dass bei ihnen die Abfolge der Kategorien bloß formellen und äußerlichen Kriterien entspricht, welche nur die Organisation des Materials zum Ziel haben. Dagegen hat Marx bei seiner Darstellung den grundlegenden Anspruch, dass sie als begriffliche Entwicklung vorankommt, sodass die Kategorien gemäß einer inneren und notwendigen Ordnung aufeinander folgen. Nur auf diese Weise ist es möglich, den ideellen Aufbau durchzuführen, aus dem die wirkliche Bewegung theoretisch ausgedrückt werden kann.

Die *Übergänge* zu den aufeinanderfolgenden kategorialen Ebenen werden durch das *Mangelhafte* der jeweiligen Kategorien auf einem gewissen Niveau der Darstellung angetrieben. Diese Unzulänglichkeit, die sich durch den Widerspruch oder Gegensatz der kategorialen Bestimmungen äußert, kann nur durch eine genauere Bestimmung der dargestellten Kategorien oder die Einführung neuer Kategorien aufgehoben werden. Gerade mittels dieser begrifflichen Entwicklung, aus der die gegenseitige Gliederung der Kategorien hergestellt wird, kann die gesellschaftliche Wirklichkeit der kapitalistischen Produktionsweise theoretisch reproduziert werden.

Die dialektische Entwicklungsmethode, die von den einfachsten Begriffen ausgeht und ihre Unzulänglichkeit durch die Einführung stufenweise konkreterer Begriffe aufhebt, zielt darauf ab, die *gesellschaftliche Beschaffenheit* der ökonomischen Formen, die in den fertigen Formen verschleiert ist, zum Vorschein zu bringen. In diesem Prozess hat die Bestimmung der Kategorien aus gegensätzlichen Doppelcharakteren auch eine theoretische Funktion. Sie ermöglicht die Artikulation der Kritik an den spontanen Vorstellungen, die sich aus den bürgerlichen gesellschaftlichen Verhältnissen ergeben und die objektiven Gedankenformen sowohl der kapitalistischen Produktionsagenten als auch der politischen Ökonomie ausmachen. Diese Kritik wird nicht auf eine äußerliche Weise geübt, als ob sie der bürgerlichen Ökonomie eine andere theoretische Konzeption entgegenstellt, sondern die Kritik selbst organisiert das Material der bürgerlichen ökonomischen Theorie und dabei wird die systematische Darstellung ausgeführt. Da die politische Ökonomie das Selbstverständnis der bürgerlichen Gesellschaft theoretisch strukturiert, ist die Kritik der politischen Ökonomie zugleich Kritik dieses spontanen Verständnisses. Deshalb ist die Kritik der politischen Ökonomie gleichzeitig Kritik an der politischen Ökonomie als Wissenschaft und Kritik der bürgerlichen Bewusstseinsformen.

Die Marxsche Darstellung versucht die Auffassung der ökonomischen Formen bei der politischen Ökonomie als *Naturformen* zu widerlegen, indem er zeigt, dass sie ein *historisches Produkt* sind, das Resultat der sozialökonomischen Verhältnisse, die die Menschen innerhalb einer historisch bestimmten Gesellschaft miteinander schaffen. Dabei wird der historische, vergängliche Charakter der kapitalistischen Produktionsweise deutlich, welche die bürgerliche Ökonomie für eine überhistorische Form der gesellschaftlichen Produktion hält. Es ist eben durch die genetische Entwicklung der Formen, wie die dialektische Darstellung die soziale und historische Beschaffenheit der ökonomischen Formen enthüllt, die in den vollkommenen Formen versteckt ist.

Jedoch betrachtet Marx, dass die *dialektische Form der Darstellung* nur richtig sein kann, wenn sie ihre *Grenzen* nicht überschreitet. Diese Grenzen werden durch jene Voraussetzungen bestimmt, die nicht begrifflich ableitbar sind und also ein *Faktum* ausmachen, vom dem man in der Darstellung ausgehen muss. Das bedeutet, dass die Marxsche Darstellung, im Gegensatz zur Hegelschen, ihre eigenen Voraussetzungen nicht aufhebt, sondern diese bestimmen im Gegenteil die Grenzen der begrifflichen Entwicklung. Diese Voraussetzungen sind das Produkt eines vorhergehenden historischen Prozesses, dessen Resultat die objektive Bedingung der theoretischen Darstellung des vollendeten Systems ist.

Dieser Prozess als solcher gehört nicht zur kategorialen Darstellung und seine Hauptaspekte sind Gegenstand der historischen Beschreibung, die nach der Darstellung der Kategorien präsentiert wird, das heißt, dass diese nicht von der historischen Betrachtung theoretisch begründet wird. Das Ergebnis dieses geschichtlichen Prozesses ist aber die faktische Voraussetzung, welche die Darstellung annehmen muss und keineswegs aus der Begriffsentwicklung abgeleitet werden kann. Dieser Umstand hat Implikationen, die die Gesamtheit der Marxschen Darstellung betreffen: insofern der Gegenstand dieser Darstellung gerade ein *historischer Gegenstand* ist, eine historisch herausgebildete Wirklichkeit, von der die dialektische Darstellung ausgehen muss, setzt er als solcher der ganzen begrifflichen Entwicklung Grenzen.

Der zweite Teil der Arbeit endet mit einer Diskussion, die sich damit befasst, ob die Marxsche Forschung der kapitalistischen Produktionsweise nur ein Teil einer *allgemeinen Theorie der historischen Entwicklung* ist, die er in ihren Grundzügen entworfen hat und von der er nur die Darstellung des kapitalistischen Systems

entwickelt hat – eine Interpretationsweise, die sowohl von einer großen Anzahl von Marxisten als auch von vielen Marx-Kritikern vertreten wird. In den Marxschen Texten zur Kritik der politischen Ökonomie finden sich zwar manche Behauptungen, die auf eine globale Auffassung der Geschichte hindeuten, es ist aber ebenso wahr, dass derartige Behauptungen an keiner Stelle seines Werkes auf systematische Weise theoretisch entwickelt sind. Außerdem bestand Marx bei verschiedenen Gelegenheiten darauf, dass er auf keinen Fall versucht hatte, eine allgemeine Theorie der historischen Entwicklung auszuarbeiten. Seinem Selbstverständnis nach dürfen seine Aussagen in dieser Hinsicht nur als Bedingungssätze aufgefasst werden: das einzige, was er damit sagen möchte, ist, dass *wenn* eine bestimmte Gesellschaft in ihrer historischen Entwicklung einen Punkt erreicht, an dem die Mehrheit der Produkte als Waren ausgetauscht werden, *dann* wird der Mehrwert die einzige Triebfeder der Produktion und die rastlose Bewegung des Gewinnens beherrscht die ganze Funktionsweise des Systems. Wenn dieses System erst einmal herausgebildet ist, kann man seine regelnden Gesetze untersuchen und das macht Marx tatsächlich im *Kapital*. Da diese Gesetze die Funktionsweise eines historisch bestimmten Systems regieren, handelt es sich um geschichtliche Gesetze, d. h. um Gesetze *in* der Geschichte, nicht aber um Gesetze *der* Geschichte.

Anstatt die verschiedenen Aussagen über die historische Entwicklung, die man in den Marxschen Texten finden kann, zu sammeln und aus ihnen eine vollständige Theorie der Geschichte zu gestalten, die seiner Analyse des Kapitalismus vermutlich zugrunde läge – wie es gewöhnlich der “historische Materialismus” gemacht hat –, muss der *theoretische Zusammenhang*, in dem sie auftauchen, überprüft werden. Dann wird deutlich, dass es sich um isolierte Behauptungen handelt, ohne echten theoretischen Kontext, der ihnen Sinn verleiht. Marx versucht nicht, universelle Geschichtsgesetze herauszufinden, sondern die *Gesetze*, welche die ökonomische Funktionsweise des Kapitalismus als eine *historisch bestimmte* Produktionsweise beherrschen, zu entdecken.

Und was die Frage der *Krisen* des kapitalistischen Systems angeht, das die marxistische Tradition häufig als die Grundlage einer Zusammenbruchstheorie verstanden hat, vertritt Marx tatsächlich, dass die Krisen der kapitalistischen Produktionsweise wesenseigen sind, nicht aber, dass sie zwangsläufig zu ihrem Zusammenbruch führen. Vielmehr meint er, dass Krisen die gewalttätige Weise sind,

durch die das kapitalistische System das verlorene Gleichgewicht wiederherstellt. Es ist hier also auch nicht möglich, eine Entwicklungstheorie der Geschichte zu finden, die ein vermeintliches Gesetz entdeckt, das den Übergang des Kapitalismus zu einer anderen historischen Produktionsweise bestimmt.

Im *dritten Teil* der Dissertation beschäftigen wir uns mit der *methodologischen Gliederung* der *Grundkategorien* der Kritik der politischen Ökonomie. Gegenüber dem allgemeineren Charakter des zweiten Teils, in dem die konstitutiven Elemente der Marxschen Methode in seinem Werk zur Kritik der politischen Ökonomie untersucht werden und die verschiedenen Abschnitte gleichsam frei geordnet organisiert sind, entsprechend dem Ziel die Frage kohärent und systematisch zu präsentieren, folgen wir in diesem dritten Teil ausführlich dem Fortgang der Darstellung des *Kapitals*. Dabei verweisen wir auf die vorbereitenden Manuskripte, um die Darstellung des *Kapitals* an denjenigen Punkten zu ergänzen, an denen sie wenig entwickelt ist. Wir versuchen damit einerseits die Angemessenheit der allgemeinen Interpretation der Methode, die wir im vorherigen Teil durchgeführt haben, zu bestätigen, indem sie dem Verlauf der Marxschen Darstellung detailliert gegenübergestellt wird. Andererseits befassen wir uns mit den Grundkategorien der Kritik der politischen Ökonomie und ihrer Gliederungsweise in der Darstellung auf einer konkreteren Ebene, die im zweiten Teil nicht erreichbar war und ohne die die vorliegende Arbeit über die Methode der Kritik der politischen Ökonomie ungenügend wäre.

Wir behandeln zunächst die Frage der Abstraktion, die am Anfang des *Kapitals* vorkommt, dessen erster Abschnitt die Zirkulation von Ware und Geld darstellt, ohne sich ausdrücklich auf das Kapital zu beziehen. Daraus haben viele Interpretationen geschlossen, dass die auf diesem Darstellungsniveau erscheinenden Kategorien sich auf eine vorkapitalistische Gesellschaft mit einfacher Warenproduktion berufen. Demgegenüber haben wir versucht aufzuzeigen, dass Marx hier keine Gesellschaftsformationen analysiert, in denen das Kapital noch nicht existiert, sondern die Kategorien des Anfangs des *Kapitals* auf die kapitalistische Gesellschaft verweisen, obwohl auf dieser ersten Darstellungsebene *vom Kapital abgesehen wird*. Die "einfache Zirkulation" ist eine theoretische Konstruktion, in der die Zirkulationssphäre betrachtet wird, ohne ihre Beziehung mit der Produktionssphäre zu thematisieren. Damit äußert sich ein konstitutiver Aspekt der kapitalistischen Gesellschaft, auf deren Oberfläche die Zirkulation von Ware und Geld unmittelbar als ein von der Produktion abgetrennter

Bereich erscheint. Da die Theorien der politischen Ökonomie gemäß den sich aus den Austauschverhältnissen ergebenden Vorstellungen gebildet werden, übt die Marxsche Darstellung die immanente Kritik des spontanen Selbstverständnisses der bürgerlichen Gesellschaft, das von der politischen Ökonomie theoretisch systematisiert ist, indem seine Darstellung von der Sphäre des Austauschs ausgeht und nach dem tiefliegenden Prozess, aus dem sie als solche erscheint, fortschreitet.

Die Anfangsabstraktion des Marxschen theoretischen Aufbaus, von der ausgehend die folgenden Kategorien stufenweise eingeführt werden, ist ein grundlegendes Element seiner dialektischen Darstellung, wodurch *der Schein der Unmittelbarkeit, Unabhängigkeit und Einfachheit*, mit dem die ökonomischen Formen in der Zirkulationssphäre auftreten, *aufgelöst wird*. Während die politische Ökonomie diese Formen als der kapitalistischen Gesellschaft konstitutiv betrachtet, nimmt Marx sie als Ausgangspunkt seiner begrifflichen Entwicklung, mittels deren die Kritik des Scheins der Selbständigkeit und Selbstbegründung dieser einfachen Formen realisiert wird, denen der kapitalistische Arbeitsprozess zugrunde liegt. Daraus wird klar, dass sie keine unabhängige Existenz haben, sondern das Resultat von historisch bestimmten Produktionsverhältnissen sind, von denen diese Formen nur den in den Austauschverhältnissen erscheinenden *abstrakten Ausdruck* ausmachen. So wird die ahistorische Auffassung der bürgerlichen ökonomischen Formen bei der politischen Ökonomie widerlegt, die sie für Naturformen der gesellschaftlichen Produktion hält.

Die dialektische Form der Darstellung erhält also ihre Rechtfertigung und ihren Sinn, indem sie sich auf die Reproduktion der Gegenständlichkeit der Formen innerhalb der entwickelten kapitalistischen Produktionsweise bezieht, keineswegs aber auf einen geschichtlichen Entwicklungsprozess. Da in dem schon herausgebildeten System das Einfache bereits entfaltet ist, kann die genetische Darstellung von den einfachen Formen ausgehend die theoretische Reproduktion des Gegenstands ausführen. Deshalb ist *die begriffliche Entwicklung* zugleich *Kritik*, weil diese Entwicklung aufzeigt, dass die bei der politischen Ökonomie als überhistorische Formen der gesellschaftlichen Produktion angenommenen einfachen Formen in der Tat spezifisch historische Formen sind, die als abstrakte Momente eines entwickelten Ganzen erscheinen. In dieser Hinsicht ist schon entfaltet, was in den einfachen Formen "an sich", d. h. noch nicht entwickelt, ist. Das bedeutet aber nicht, dass es nicht geschichtlich Entwickeltes sei, sondern dass es sich um noch nicht *theoretisch entwickelte* abstrakte Momente handelt und gerade nur in

diesem Sinn sind die konkreteren Formen in den abstrakten Formen des Anfangs im Keim enthalten.

Danach beschäftigen wir uns eingehend mit der im ersten Kapitel des *Kapitals* dargestellte *Werttheorie*, die den eigentlichen Kern der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie bildet. Ihre Darstellung beginnt mit der *Ware*, die als die “Elementarform” des Reichtums der bürgerlichen Gesellschaft definiert wird. Der Gegenstand dieser Theorie ist also die Ware dieses Gesellschaftssystems, nicht die Ware im Allgemeinen, wie sie in den verschiedenen historischen Gesellschaften vorkommt. Die so betrachtete Ware wird als Gegensatz von Gebrauchswert und Tauschwert bestimmt. Diese einfache Form, die in der kapitalistischen Gesellschaft historisch verwirklicht ist, hat also eine Bestimmbarkeit, die bei den Kategorien der politischen Ökonomie fehlt und die es ermöglicht, die Kritik an den Kategorien der politischen Ökonomie zu üben und gleichzeitig die Darstellung des Systems aufzubauen. Die Ware ist die “Zellenform”, in der sich die Einheit gegensätzlicher Bestimmungen präsentiert, aus der die weiteren ökonomischen Formen der bürgerlichen Gesellschaft genetisch entwickelt werden.

Die wertbildende Arbeit als Resultat der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft ist in der kategorialen Darstellung verschoben und sie findet ihren systematischen Ort nur, nachdem erst einmal die Kategorie des Kapitals eingeführt wird, d. h. nur nachdem die ökonomischen Formbestimmungen der Gesellschaftsform, die durch das Austauschverhältnis gekennzeichnet ist, entwickelt worden sind. Es kommt damit zum Ausdruck, dass die Reihenfolge der Kategorien nicht von der faktischen Priorität derselben definiert wird. Die Arbeitskraft kommt nicht deshalb zuerst als Kategorie vor, weil aus ihrer Verausgabung der Wert gebildet wird, sondern die dialektische Darstellung muss mit der einfachsten Kategorie, die die kapitalistische Produktionsweise charakterisiert, anfangen. Und dies ist die Ware als Elementarform dieser historischen Produktionsweise. Nur mit dem Kapitalismus ist zum ersten Mal in der Geschichte eine Gesellschaftsform entstanden, in der die Austauschverhältnisse die ganze Gesellschaft durchdringen, sodass der Wert als die abstrakteste Kategorie der politischen Ökonomie als Wissenschaft, in der die ökonomische Funktionsweise dieser Gesellschaft theoretisch ausgedrückt wird, auftreten kann.

Die Ware erhält ihre Bestimmung des Tauschwerts im Austauschverhältnis mit anderen Waren, was die Abstraktion ihrer Eigenschaften als Gebrauchswert voraussetzt.

Als Tauschwerte sind die Waren qualitativ gleich, sodass es notwendigerweise etwas Gemeinsames geben muss, auf das sie reduziert werden können. Dieses Gemeinsame ist, was Marx eigentlich als *Wert* definiert, dessen Erscheinungsform der Tauschwert ist. Um den Sinn dieser Ableitung des Werts einzusehen, muss man in Betracht ziehen, dass Marx nicht vom Austausch als isolierten Akt ausgeht, sondern von einem *allgemeinen* Prozess, bei dem sich *alle* Waren gegenseitig gleichsetzen, was den Wert als eine *spezifisch gesellschaftliche Eigenschaft* bestimmt. Diese Spezifität entspricht einer Gesellschaftsform, bei der sich die Austauschverhältnisse als die herrschenden Verhältnisse durchgesetzt haben.

Andererseits wird bei der Marxschen Bestimmung des Wertes deutlich, dass sie nicht aus dem Produktionsprozess jeder einzelnen Ware stattfindet, sondern aus dem Austauschverhältnis der Waren. Nur in diesem Verhältnis präsentiert sich das gemeinsame Dritte, welches der Wert ist und welches als Tauschwert der ausgetauschten Waren erscheint. Es geht im Grunde darum, die spezifisch gesellschaftliche Qualität der ökonomischen Formen aufzudecken, indem gezeigt wird, dass sie Wertausdruck sind. Der Tauschwert ist die Bestimmung, die die Ware als Ware ausmacht, das heißt, nicht nur ein Produkt, das ein gewisses Bedürfnis befriedigt, sondern das gegen andere Produkte getauscht wird und insofern ist der Tauschwert im Gegensatz zum Gebrauchswert eine soziale Bestimmung. Die gesellschaftliche Dimension des Werts erscheint nur im Austauschverhältnis und man kann in der Tat eigentlich nur in diesem Moment von Ware sprechen.

Ebenso wie diese gesellschaftliche Eigenschaft, die der Wert ist, hat sich aus der Abstraktion der körperlichen Eigenschaften des Produkts als Gebrauchswert gebildet, die von Marx als *Werts substanz* bestimmte Arbeit impliziert die Abstraktion des konkreten Charakters der Arbeit, welche die Warenkörper produziert. Diese *abstrakte Arbeit* ist also eine gesellschaftliche Substanz, in der keine natürliche Eigenschaft des Produkts eingeht. Und genauso wie beim Wert ist diese gesellschaftliche Dimension der Arbeit ihre ökonomische Formbestimmung *in der kapitalistischen Gesellschaft*. Hier muss man auch in Betracht ziehen, dass es sich bei der abstrakten Arbeit um eine Realabstraktion handelt, die das Resultat der gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen innerhalb eines auf dem allgemeinen Austausch der Arbeitsprodukte beruhenden Systems ist.

Die Bestimmung der Waren produzierenden Arbeit aus dem gegensätzlichen

Doppelcharakter von konkreter und abstrakter Arbeit markiert einen grundsätzlichen Unterschied mit dem Ansatz der politischen Ökonomie, die die Arbeit bloß unter quantitativen Gesichtspunkten betrachtet. Marx' Betrachtung der *qualitativen Dimension* der Arbeit bedeutet, dass seine Analyse des Austauschs nicht lediglich darauf abzielt, die Wertverhältnisse der Arbeitsprodukte quantitativ zu bestimmen, sondern die konstitutive Grundstruktur der kapitalistischen Gesellschaft, in der die Arbeit privat verausgabt wird und nur nachträglich als gesellschaftliche Arbeit gilt, zu enthüllen. Damit wird ebenfalls die wichtigste Grundlage der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie geschaffen, die den Doppelcharakter der in den Waren enthaltenen Arbeit niemals begriffen hatte. Die Folge davon ist, dass die Ökonomen die zur kapitalistischen Gesellschaft zugehörige *soziale Form* der Arbeit für eine *Naturform* halten, die jeden historischen Gesellschaften entspricht. Diese verkehrte Auffassung liegt auch allen anderen Umkehrungen von spezifischen gesellschaftlichen Formen in Naturformen zugrunde, die bei der politischen Ökonomie vorkommen.

Auf dieser Grundlage entfaltet Marx die tiefgreifendste Ebene seiner Kritik an den Kategorien der politischen Ökonomie: *die begriffliche Entwicklung der Wertform*. Die Wertform ist nicht bloß zusätzlicher Bestandteil der Werttheorie, sondern ein konstitutives Grundelement derselben. Da der Wert unabhängig seiner geeigneten Erscheinungsform nicht existiert, kann die Werttheorie ohne die Wertformanalyse nicht aufgebaut werden. Während bei der vorhergehenden Darstellung die Waren auf die Wertabstraktion als gleiche menschliche Arbeit reduziert werden, wird jetzt das *Verhältnis* entwickelt, in dem die Bestimmungen der Waren stehen und durch das der Wert eine *gegenständliche Form* erhält. In diesem "Wertverhältnis" wird der Gebrauchswert der Ware zur Form, in der sein Gegenteil, der Wert, erscheint; was impliziert, dass die konkrete Arbeit zur Form der abstrakten Arbeit und die Privatarbeit zur Form der gesellschaftlichen Arbeit wird. Dabei scheint ein Ding in seiner unmittelbaren Gegenständlichkeit etwas zu besitzen, das durch ein anderes mit ihm in einem Wertverhältnis stehendes Ding geprägt wird, sodass etwas ausschließlich Gesellschaftliches als eine natürliche Eigenschaft erscheint.

Das ist in der einfachen Wertform sichtbar, in der fertigen Geldform aber nicht. Nur die begriffliche Entwicklung von der einfachen bis zur allgemeinen Wertform, mittels der die "Genesis" der Geldform dargestellt wird, kann zum Vorschein bringen, wie die allgemeine Äquivalentform den Wert aller Waren ausdrückt, weil alle anderen

Waren in ihr ihren Wert ausdrücken; während es in dieser schon fixierten Wertform so scheint, als ob der Wert aller Waren in Geld ausgedrückt wäre, weil dieses in seiner eigenen Naturform unmittelbar Wert sei. Da die politische Ökonomie die fertigen Formen so nimmt, wie sie unmittelbar erscheinen, kann sie nicht erkennen, dass in der Geldform ein bestimmtes gesellschaftliches Verhältnis ist, was als Eigenschaft eines Dings erscheint. Daher bleibt sie im Schein verhaftet, dass das Geld von Natur aus allgemeine Wertform besitzt. Marx' *dialektische Darstellung*, die die ökonomischen Formen von den einfachen bis zu den fertigen Formen entwickelt, bringt zum Ausdruck, was in den letzteren verschleiert ist und übt durch diese begriffliche Entwicklung zugleich die *Kritik* am unzureichenden Verständnis der Kategorien bei der politischen Ökonomie.

In diesem theoretischen Kontext ist es einzuordnen, was Marx als *Fetischismus der Ware* charakterisiert. Hier muss man berücksichtigen, dass die Verkehrung der gesellschaftlichen in natürliche Eigenschaften, an die die Marxsche Kritik gerichtet wird, nicht das Resultat einer falschen Wahrnehmung der wahren Verhältnisse der kapitalistischen Gesellschaft ist. Im Gegenteil ist es die notwendige Konsequenz der Funktionsweise selbst dieser Gesellschaftsform, in der die privat verausgabte Arbeit nicht unmittelbar, sondern nur durch den Austausch der Arbeitsprodukte als Waren gesellschaftlich ist, indem der Markt die einzige Instanz ist, die den gesellschaftlichen Zusammenhang herstellt. Die gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen werden in dieser Gesellschaftsform *notwendigerweise durch Dinge vermittelt*, was zur Folge hat, dass der soziale Charakter der Arbeit als sachlicher Charakter der Arbeitsprodukte erscheint. Dass die Dinge in ihrer materiellen Gegenständlichkeit mit gesellschaftlichen Eigenschaften ausgezeichnet werden, ist etwas Konstitutives für eine auf der Warenproduktion beruhende Gesellschaft. Daraus geht hervor, dass die in den kapitalistischen Verhältnissen einbezogenen Menschen den Dingen eine *innewohnende* gesellschaftliche Eigenschaft zuschreiben, sobald sie die Warenform annehmen: die Personen können nicht sehen, dass die Sachen keine gesellschaftliche Eigenschaft an sich selbst haben, sondern sie haben diese nur, weil in diesem Gesellschaftssystem der sozialen Zusammenhang durch die Sachen hervorgebracht wird. Und nicht nur das Alltagsbewusstsein der gesellschaftlichen Akteure der kapitalistischen Produktion, sondern auch die politische Ökonomie ist im Fetischcharakter der Ware gefangen, da sie ihre Kategorien aus den objektiven Gedankenformen erarbeitet, die das

Selbstverständnis der bürgerlichen Gesellschaft bestimmen. Der Fetischismus bedeutet die *Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse*, weil die vermittelnde Bewegung, aus der die Arbeit im kapitalistischen System ihre gesellschaftliche Form erhält, für die in ihm integrierten Menschen nicht sichtbar ist, sodass die gesellschaftlichen Verhältnisse als “gesellschaftliche Natureigenschaften” verdinglicht werden, die den Dingen unabhängig vom gesellschaftlichen Zusammenhang zukommen.

Diese Marxsche Kritik an den bürgerlichen Bewusstseinsformen verwirklicht sich durch die *Entwicklung der Formbestimmungen*, was ermöglicht, den historischen Charakter der bürgerlichen ökonomischen Formen aufzudecken. Der Hauptunterschied zwischen der politischen Ökonomie und Marx’ Kritik liegt in der von ihm durchgeführten Analyse der Formbestimmungen. Da die politische Ökonomie nicht fähig dazu war, den notwendigen Zusammenhang von Wert und Wertform einzusehen, konnte sie die gesellschaftliche Gegenständlichkeit, die ihr Objekt ausmacht, nicht verstehen, und dabei auch nicht das historische Spezifikum der kapitalistischen Produktionsweise. Demgegenüber stellt die Marxsche dialektische Entwicklung der Wertform die Genesis der schon vollendeten Formen dar und damit kann der Wert als Subjekt eines Prozesses begriffen werden, in dem er sowohl die Warenform als auch die Geldform annimmt. Daraus wird die Kategorie des Kapitals begrifflich entwickelt, die als eine darauf folgende Formbestimmung hervorkommt.

Die *Wertform des Kapitals* wird in der Darstellung aus den Kategorien der einfachen Zirkulation eingeführt. Diese wurde in der vorhergehenden Darstellungsebene als eine abstrakte Sphäre der kapitalistischen Produktionsweise betrachtet, die den Individuen der bürgerlichen Gesellschaft unmittelbar erscheint. Diese Sphäre aber ist nur ein vermittelnder Moment des kapitalistischen Gesamtprozesses und sie verweist notwendigerweise auf den zugrunde liegenden Produktionsprozess, der ihre Basis bildet. Das bedeutet, dass der Wert keine selbständige Form in Geld, so wie es in der Bewegung der einfachen Zirkulation erscheint, erhalten kann, weil diese Sphäre an sich selbst keine Selbständigkeit hat. Nur in der Kapitalform, in der der Wert als prozessierende Einheit von Ware und Geld bestimmt wird, kann der Wert eine selbständige Gestalt annehmen, indem er das Subjekt einer Bewegung wird, in der er beide Bestimmungen abwechselnd bekommt. Das impliziert, dass der einzige Unterschied, welchen der als Kapital verselbständigte Wert setzen kann, quantitativ ist,

sodass seine Bewegung nur in seiner reinen Vermehrung bestehen kann. *Kapital* wird so als *sich verwertender Wert* bestimmt und dieser Zuwachs des ursprünglichen Werts bzw. Mehrwert ist der einzige Zweck, den der kapitalistische Zirkulationsprozess hat.

Wenn erst einmal die Formbestimmung des Kapitals dargestellt wird, schreitet die Marxsche Darstellung nach der Bedingung der Möglichkeit dieser Verwertung des Werts fort, die die Kapitalform ausmacht. Diese Frage muss auf der Grundlage des “Gesetzes des Äquivalententausches” aufgelöst werden, was nur dadurch möglich ist, dass in die Darstellung eine neue Kategorie, die *Arbeitskraft*, eingeführt wird. Marx entwickelt diese Kategorie aus dem Gegensatz der Bestimmungen der Ware, wie es in der Werttheorie präsentiert wird, d. h. aus dem Unterschied von Gebrauchswert und Wert der Ware Arbeitskraft: die Existenz des *Mehrwerts* wird damit erklärt, dass der Wert der Arbeitskraft kleiner ist als der Wert, der bei ihrem Gebrauch produziert wird. So kann man das Problem der Vermehrung des Werts unter den Gesetzen des Warenaustauschs lösen, was die politische Ökonomie nicht machen kann, insofern sie nicht zwischen Arbeit und Arbeitskraft unterscheidet.

Dass der Kapitalist dem Arbeiter einen Teil seiner Arbeit nicht bezahlt, verletzt also nicht die Gesetze des Warenaustauschs. Gegenüber den sozialistischen Theorien, die die Ungerechtigkeit des Austauschs zwischen Kapital und Arbeit im kapitalistischen System kritisierten, indem sie eine gerechte Bezahlung des Arbeiters forderten, beweist Marx, dass der Kapitalismus in dieser Hinsicht kein Gerechtigkeitsprinzip verletzt. Es gibt im kapitalistischen System also nichts zu reformieren, um es an seine Prinzipien anzupassen, da es diese genau beachtet. Es ist gerade die Befolgung der Gesetze des Äquivalententausches, was es möglich macht, dass der Kapitalist sich die Mehrarbeit ohne Äquivalent aneignet, d. h., dass der Arbeiter unbezahlte Arbeit für den Kapitalisten verrichtet.

Die Unterscheidung zwischen den Kategorien von Arbeitskraft und Arbeit ermöglicht es Marx, den Zusammenhang der Produktions- und Zirkulationssphäre darzustellen und dabei die Kritik an den bürgerlichen Ideen der *Freiheit und Gleichheit* zu üben als Vorstellungen, die aus den Austauschverhältnissen, die an der Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft hergestellt werden, unmittelbar hervorgehen. Vor dem Hintergrund dieser Unterscheidung kann auch das verkehrte Verständnis des bürgerlichen Bewusstseins vom *Lohn* als Bezahlung der *geleisteten* Arbeit aufgezeigt

werden. Damit scheint die ganze Arbeit bezahlte Arbeit zu sein, insofern bleiben die Produktion des Mehrwerts und die Ausbeutung des Arbeiters versteckt.

Hier ist zu berücksichtigen, dass der Verwertungsprozess nur stattfinden kann, wenn der Kapitalist auf dem Markt den “freien“ Arbeiter, der seine Arbeitskraft als Ware verkauft, vorfindet. Nur die Existenz dieser Ware ermöglicht die Verwirklichung des Kreislaufs $G-W-G'$. Und nur dieser erzwingt, dass die ganze Gesellschaft dem Kreislauf $W-G-W$ unterworfen wird. Das Kapital als prozessierender Wert, der sich selbst in allen seinen Formen ist und sich in dieser Bewegung vermehrt, kann nur das übergreifende Subjekt aller Bewegungsphasen werden, wenn das Arbeitsvermögen des lebendigen Subjekts als Ware, die auf dem Markt verkauft wird, existiert. Erst auf dieser Grundlage werden alle Arbeitsprodukte *Waren*, also Gegenstände, die außer Gebrauchswert auch Wert haben und dies geschieht in einem Prozess, dem die Produktion von Mehrwert inhärent ist. Die Existenz dieser besonderen Ware aber ist etwas, das nicht in allen Gesellschaftsformationen existiert hat, sondern das Resultat einer bestimmten historischen Entwicklung, die das dem kapitalistischen System zugrunde liegende Klassenverhältnis hervorgebracht hat. Dieses Resultat, das die grundsätzliche strukturelle Bedingung des Kapitalismus bildet, ist ein Faktum, an das man sich bei der Darstellung halten muss. Die historische Bewegung, die es erzeugt hat, bleibt außerhalb der kategorialen Entwicklung.

Aber der kapitalistische Produktionsprozess *reproduziert ständig* durch seine Funktionsweise das *Klassenverhältnis*, das seine eigene Voraussetzung ausmacht. Dafür reicht es aus, die formelle Gleichheit der Personen und das freie Eigentum an ihren Waren zu gewährleisten. Wenn man ferner den Produktionsprozess in seinem ununterbrochenen Fluss betrachtet, wird deutlich, dass die Wertsumme, mit der die Arbeitskraft vom Kapitalisten bezahlt wird, vollständig aus dem früheren ohne Äquivalent angeeigneten Mehrwert herkommt. Es kommt damit zum Ausdruck, dass das *Aneignungsgesetz* des kapitalistischen Systems *nicht auf der eigenen Arbeit beruht*, wie es im bürgerlichen Bewusstsein wahrgenommen wird und wie die politische Ökonomie theoretisch bestätigt. Dies bezeichnet Marx als *dialektischen Umschlag* der Aneignungsgesetze, womit er sich nicht auf eine in der Geschichte wirklich stattgefundene Entwicklung bezieht – so wie dies mehrmals in der marxistischen Tradition interpretiert wurde –, sondern auf eine Entwicklung, die im Fortgang der

theoretischen Darstellung vorkommt, in deren Verlauf sich der vorher geltende Schein auflöst, dass die ursprüngliche Aneignung auf die eigene Arbeit gegründet sei.

In der Geschichte ist es nicht vorgekommen, dass die Warenproduktion sich “nach ihren eigenen immanenten Gesetzen” zur kapitalistischen Produktion fortgebildet hat. Dieser Prozess gehört zu der begrifflichen Konstruktion Marx’. In dieser entwickelt sich die auf die Zirkulation von Ware und Geld beruhende Warenproduktion zu einer auf dem industriellen Kapital beruhenden Produktion. In der Geschichte entwickelt sich aus der Zirkulation von Ware und Geld das Handelskapital und das zinstragende Kapital. Erst danach entsteht das industrielle Kapital und damit die umfassende Warenproduktion. Genauso wie in der Geschichte keine “immanente Entwicklung” von einer zur anderen Produktionsweise stattgefunden hat, weil *sie historisch die gleiche Produktionsweise sind*, hat es auch keinen Umschlag der Eigentumsgesetze der Warenproduktion in Gesetze der kapitalistischen Aneignung gegeben. Der von Marx analysierte Warenaustausch ist von Anfang an ein Warenaustausch innerhalb eines entwickelten Austauschsystems, das erst mit dem kapitalistischen System geschichtlich hervorgekommen ist. Die Abstraktion der Momente des Prozesses, die in der begrifflichen Entwicklung stufenweise eingeführt werden, verursacht, dass die diesem Prozess zugrunde liegenden Gesetze im weiteren Fortgang der Darstellung verschieden aussehen.

Damit übt Marx eine fundamentale Kritik an der bürgerlichen Theorie, die sich darauf beschränkt, den Standpunkt der Zirkulation anzunehmen und die Verhältnisse dieser Sphäre als die konstitutiven Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft zu betrachten. Demgegenüber zeigt die Marxsche Darstellung, dass die einfache Zirkulation nur eine abstrakte Sphäre des kapitalistischen Gesamtprozesses ist, deren *Grundlage* von den in der *Produktionssphäre* hergestellten Verhältnisse gebildet wird, wo die Freiheit und Gleichheit der Austauschverhältnisse verschwinden. Nur mit der historischen Entstehung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse hat sich die einfache Zirkulation bis zu dem Punkt entwickelt, dass sie die ganze Gesellschaft umfasst, sodass die Austauschverhältnisse, davon entfernt die konstitutiven Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft zu sein, andere Voraussetzungen haben, die von der Austauschssphäre aus nicht sichtbar sind. Die Marxsche Darstellung, die aus der Zirkulationssphäre fortschreitet und den Zusammenhang beider Sphären aufdeckt,

vollbringt die Entschlüsselung des Selbstverständnisses der bürgerlichen Gesellschaft durch die Kritik an den Kategorien der politischen Ökonomie, in denen dieses Verständnis theoretisch ausgedrückt wird.

SCHLUSSFOLGERUNGEN

Am Anfang der Arbeit haben wir uns mit den Hauptschriften des jungen Marx beschäftigt und zunächst die grundsätzlichen Aspekte der in seinen ersten Schriften vorliegenden *anthropologischen Auffassung* der gesellschaftlichen Wirklichkeit analysiert, dessen Argumentation sich im Wesentlichen nach dem Vorbild der Feuerbachschen Anthropologie entwickelt. Wir haben die Grundelemente aufgezeigt, die Marx von ihr übernimmt und wie er diese Elemente ausarbeitet und in seine Konzeption eingliedert, sowie die Grenzen für das Verständnis der gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen, die er in Feuerbachs anschauendem Materialismus vorfindet. Um über diese Grenzen hinauszugehen, wendet sich Marx zunächst der Hegelschen Philosophie zu, aus der er eine *dialektische Auffassung* der *Geschichte* skizziert, dessen Kern die produktive Tätigkeit ist, durch die der Mensch sich aus seiner eigenen Arbeit erzeugt. Der entfremdete Zustand des Menschen wird nur mittels dieser wirklichen geschichtlichen Bewegung aufgehoben werden.

Die spätere Ablehnung der zentralen Begriffe der Feuerbachschen Anthropologie bringt die Zurückweisung der Auffassung von Mensch und Geschichte mit sich, die er früher vertreten hatte, was eine aus *neuen Begriffen* zusammengesetzte materialistische Auffassung ergibt, mit denen die wissenschaftliche Erforschung der gesellschaftlichen Wirklichkeit ausgeführt werden kann. Hier findet eine weitere Entfernung von der Hegelschen Philosophie statt, die gleichzeitig mit ihrem Verfall in der junghegelianischen Philosophie einer radikalen Kritik unterzogen wird. An diesem Punkt beginnt Marx in Zusammenarbeit mit Engels ein Projekt *empirischer Forschung*, bei dem sich der Schwerpunkt auf die Beobachtung und Untersuchung der materiellen Lebensgrundlagen der Menschen verschiebt. Auf dieser Grundlage müssen die gesellschaftlichen Bewusstseinsformen erklärt werden. Zu der jetzt von Marx angenommenen empiristischen Position passt die Wiedergewinnung bestimmter Elemente der Hegelschen Dialektik nicht dazu und die Auseinandersetzung mit ihr beschränkt sich auf die Kritik der Mystifikation der wirklichen Verhältnisse, in die sie zwangsläufig gerät.

Diese empiristische Position wird von Marx aufgegeben, als er mit seiner Kritik der politischen Ökonomie beginnt. Er greift dabei aber keinesfalls auf die anthropologisch orientierte essentialistische Auffassung zurück, die er in seinen ersten Schriften vertreten hatte. Jetzt entwickelt er ein Methodenverständnis, bei dem er die *konstitutive Bedeutung der Abstraktionen* für den Prozess der wissenschaftlichen Erkenntnis in Einklang bringt mit der Priorität der materiellen Wirklichkeit gegenüber den abstrakten Begriffen, deren notwendiger *Bezug auf den Stoff*, aus dem sie sich herausbilden, in keinem Moment des Erkenntnisprozesses getilgt werden kann. Vor diesem Hintergrund übt Marx eine neue Kritik an der Hegelschen Philosophie, die auf die vermeintliche Voraussetzungslosigkeit des Begriffs gezielt ist, was Hegel dazu führt, das Denken als eine selbständige und auf sich selbst beruhende Bewegung aufzufassen. Die von Marx geforderte Selbständigkeit des Denkens ist eine *relative Selbständigkeit*; er setzt die Abhängigkeit desselben vom wirklichen Konkreten, das die Voraussetzung des begrifflichen Denkens ausmacht, keineswegs wird jenes aber von diesem erzeugt. Dieses erzeugt das "Gedankenkonkretum", das sich im Denken das Konkrete theoretisch aneignet. Marx macht den Unterschied zwischen den Ebenen der Wirklichkeit und der Erkenntnis geltend, sodass bei ihm die Dialektik diesen Unterschied auf keinen Fall aufheben darf.

Nachdem die Marxsche Position, die seiner Auffassung der wissenschaftlich richtigen Methode in seinem Werk zur Kritik der politischen Ökonomie zugrunde liegt, in ihren Grundzügen analysiert worden ist, haben wir uns mit dem Sinn der Charakterisierung Marx' seiner *Methode* als *dialektische* beschäftigt. Da seine neue theoretische Position nicht auf die seiner Frühschriften zurückzuführen ist, darf man den Sinn der Marxschen Dialektik in seinem späteren Werk nicht vor dem Hintergrund dieser Schriften interpretieren, so wie es in manchen Interpretationen üblich ist. Der erste Teil der Dissertation ist gerade darauf abgezielt, die Auffassung dieser Texte und ihre nachfolgenden Veränderungen zu analysieren, um die unüberwindliche Distanz zwischen ihnen und der Kritik der politischen Ökonomie aufzuzeigen, sodass diese Interpretationsweise widerlegt wird.

Es ist deswegen nötig, die Bedeutung und die Funktion der Marxschen Dialektik auf der Grundlage der Texte zur Kritik der politischen Ökonomie zu untersuchen. Jedoch wird sie in der Mehrheit der Rekonstruktionsversuche entweder mit der

Engelschen Auffassung der Dialektik oder mit der Hegelschen Dialektik identifiziert, ohne spezifisch zu untersuchen, wie die Dialektik in Marx' Texten auftritt.

Im ersten Fall versteht man Dialektik als ein allgemeines Bewegungsgesetz von *wirklichen Vorgängen*. Das dialektische Denken wäre nichts Anderes als die abstrakte Widerspiegelung dieser Bewegung im Bewusstsein und diese würde durch dieselben Gesetze bestimmt werden wie die reale Dialektik, die in Natur und Geschichte herrscht. Diese Konzeption der Dialektik wird von Engels in mancher seiner letzten Schriften vertreten, es ist aber nicht möglich, sie im Marxschen Werk zu finden. Bei der Beschäftigung mit dieser Frage haben wir deutlich gemacht, dass die expliziten Hinweise Marx' auf seine dialektische Methode sich mit dieser Interpretation nicht vereinbaren lassen und wir haben ebenfalls durch die Lektüre der Texte zur Kritik der politischen Ökonomie bestätigt, dass die theoretischen Entwicklungen dieser Texte sie widerlegen.

Danach haben wir uns mit denjenigen Interpretationen auseinandergesetzt, die die materialistische "Umkehrung" der Hegelschen Dialektik als eine Extraktion der Grundstrukturen der spekulativen Philosophie Hegels verstehen, welche Marx dann als Methode auf sein Forschungsobjekt *angewendet* hätte. Gegenüber diesen Interpretationen haben wir gezeigt, dass die Dialektik selbst den konstitutiven Kern der Hegelschen Philosophie ausmacht, sodass es nicht möglich ist, sich seiner spekulativen Auffassung zu entledigen und zugleich die Struktur seiner Dialektik zu erhalten. Diese Interpretationsweise bringt ein bloß formales Verständnis der Methode mit sich, das sowohl Hegel als Marx fremd ist, da beide die Methode als wesentlich verbunden mit dem Inhalt verstehen.

Bei dieser Arbeit haben wir die Marxschen Texte analysiert, in denen deutlich wird, dass diese traditionellen Interpretationen der Marxschen Dialektik nicht mit seinen theoretischen grundlegenden Ansätzen übereinstimmen. Danach haben wir eine allgemeine Charakterisierung unserer Interpretation der Dialektik gegeben, indem auf die systematischen Orte seines Werkes verwiesen wird, an denen die dieser Interpretation zugrunde liegenden Textstellen zu finden sind.

Zuerst ist es nötig gewesen, die von Marx etablierte grundsätzliche Unterscheidung zwischen der geschichtlichen Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise und dem bereits entwickelten kapitalistischen System zu betrachten, das seine eigenen Existenzbedingungen aus sich selbst herstellt. In diesem Sinn versteht

Marx die bürgerliche Gesellschaft als ein *organisches System*, in dem die verschiedenen zusammensetzenden Elemente aufeinander verweisen und sich gegenseitig voraussetzen, sodass sie eine Totalität schaffen, die nicht einfach das Resultat der Summe dieser Elemente ist, sondern die durch ihre wechselseitigen Beziehungen definiert ist, die ihrerseits durch den Platz und die Funktion der Elemente innerhalb der Totalität bestimmt werden. Diese organische Totalität erzeugt durch ihre Funktionsweise ihre eigenen Voraussetzungen, *aus denen sie sich als System selbst erhält und reproduziert* und in diesem Prozess entstehen auch die objektiven Gedankenformen, in denen die sich in diesem System befindlichen Menschen ihrer Stellung innerhalb desselben bewusst werden. Die Marxsche Dialektik ist auf die Darstellung dieses gesellschaftlichen Prozesses innerhalb des entwickelten kapitalistischen Systems bezogen, der von der historischen Bewegung, die dieses System hervorgebracht hat, eindeutig unterschieden wird.

Wenn man die spezifischeren Ausdrücke betrachtet, mit denen Marx sich auf die Frage der Dialektik bezieht, stellt man fest, dass er seine "Entwicklungsmethode" wie auch seine "Darstellungsweise" als *dialektisch* bezeichnet. Mit Entwicklung meint Marx die *Darstellung der Ergebnisse der Forschung* und er unterscheidet deutlich die dialektische Darstellungsweise von der Forschungsweise. Letztere muss den Stoff genau beobachten und ihn analysieren. Nur wenn dieser Vorgang vollendet ist, kann der begriffliche Aufbau durchgeführt werden, durch den die wesentlichen Verhältnisse und ihre Bewegungsformen theoretisch reproduziert werden. Es handelt sich dabei um eine systematische Darstellung, durch die sich "das Leben des Stoffs ideell" widerspiegelt.

Im Anschluss daran haben wir die Hauptunterschiede aufgezeigt, die die Marxsche Dialektik von der Hegelschen trennen. Es hat sich aber auch der Weg aufgetan, der die Untersuchung der wahren Beziehung von Marx und Hegel ermöglicht und welcher unweigerlich versperrt wird, wenn man diese Beziehung als eine Übertragung der Hegelschen Kategorien auf den theoretischen Gegenstand von Marx versteht. Was dem Methodenverständnis beider Denker gemein ist, ist die gleichzeitige Gliederung des Prozesses der *Darstellung* mit der *Kritik* der behandelten Kategorien. Die Kritik an der Behandlungsweise der Kategorien, die sie einfach nimmt, wie sie unmittelbar erscheinen, bringt ihre konstitutiven Vermittlungen zum Vorschein und durch diese innere Kritik wird die Darstellung des Systems stufenweise entfaltet.

Die politische Ökonomie als Wissenschaft, in der sich das Selbstverständnis der modernen bürgerlichen Gesellschaft niederschlägt, fasst die Kategorien unkritisch auf, wie sie sich dem spontanen Bewusstsein der gesellschaftlichen Akteure darbieten. Dagegen besteht Marx' Vorgehensweise nicht darin, eine alternative Theorie auszuarbeiten und *von ihr ausgehend* die Theorien der bürgerlichen Ökonomie zu kritisieren, so er über einen bereits fertigen Maßstab verfügt, um diese Theorien messen zu können. Die Marxsche Darstellung geht von den schon erreichten Ergebnissen der politischen Ökonomie aus und er bringt sie *durch die Kritik* bis zu dem Punkt, an dem sie dialektisch dargestellt werden können. Es handelt sich also um eine Kritik, die nicht auf eine äußere Weise durchgeführt wird, sondern der Vorgang der Kritik selbst vollbringt die progressive Organisation des vorhandenen Materials und stellt es systematisch dar.

Der systematische Charakter der Marxschen Darstellung zeigt sich durch die bestimmte *Reihenfolge*, in der die verschiedenen Kategorien auftauchen, bei der die *Übergänge* auf die folgenden Kategorien, durch die man auf weitere Darstellungsebenen aufsteigt, eine zentrale theoretische Rolle spielen. Dieser Fortgang verwirklicht sich als *begriffliche Entwicklung*, das heißt, dass die Begriffe in der Darstellung nicht einfach nebeneinander gestellt werden, sondern dass sie aufeinander folgen entsprechend einer inneren und notwendigen Ordnung, die durch die Verhältnisse der Kategorien in der bürgerlichen Gesellschaft bestimmt wird. Es geht um einen theoretischen Prozess, bei dem man von den einfachen begrifflichen Bestimmungen ausgehend zu den konkreteren Bestimmungen gelangt, durch deren Gliederung die Grundlegung des theoretischen Systems geschaffen wird, bei dem sich die gesellschaftliche Wirklichkeit der kapitalistischen Produktionsweise begrifflich ausdrückt. Diese Gliederung findet mittels der Reihenfolge der kategorialen Bestimmungen statt, bei der man auf zunehmend komplexere Theorieebenen fortschreitet, durch die im Denken die wirkliche Totalität gefasst werden kann.

Damit wird der grundlegende Unterschied zwischen der Marxschen Methode und der Methode der politischen Ökonomie klar: während diese unmittelbar vom Abstrakten zum Konkreten kommt, indem sie die Kategorien als einfache Voraussetzungen nimmt, von denen sie in ihrer Analyse ausgeht und die einzelnen Fälle bloß unter dem allgemeinen Begriff subsumiert, nimmt Marx den Weg über die notwendigen Zwischenglieder, sodass er eine *genetische Darstellung* durchführt, bei der

er die verschiedenen Formen aus den vorhergehenden entwickelt. Diese Darstellung ist darauf abgezielt, das *notwendige Verhältnis* zwischen den Erscheinungsformen, die sich den in der bürgerlichen Gesellschaft integrierten Individuen präsentieren, und dem in den fertigen Formen verschleierte inneren Zusammenhang der ökonomischen Prozesse zum Ausdruck zu bringen. Indem die Marxsche Darstellung die bestehende Vermittlung der gesellschaftlichen Beziehungen der Personen und deren Verfestigung in objektiven Formen aufzeigt, macht sie die allgemeine Gesetzmäßigkeit deutlich, welche die Bewegung des sozialen Organismus regelt.

Es handelt sich aber keinesfalls darum, dass Marx versucht, ein vermeintliches geschichtliches Gesetz zu entdecken, das den Verlauf und das Aufeinanderfolgen der Gesellschaftsformen beherrscht, sondern seine Darstellung ist allein darauf gerichtet, das der kapitalistischen Produktionsweise zugrunde liegende ökonomische Gesetz zu enthüllen. Dies ist nicht einfach ein Teil seiner Theorie, der in einer allgemeinen Theorie der Geschichte eingefügt wäre, die den Sinn seiner Darstellung des kapitalistischen Systems bestimmen würde, sondern dies ist *die Gesamtheit seiner Theorie*.

Der Aufbau dieser Theorie verwirklicht sich als begriffliche Entwicklung, durch die der Gesamtzusammenhang der vollendeten Struktur des kapitalistischen Systems theoretisch ausgedrückt wird, und dieser theoretische Aufbau ist *unabhängig* vom historischen Prozess, durch den der Kapitalismus entstanden ist. Dieser wird von Marx *nach* der kategorialen Entwicklung beschrieben, was bedeutet, dass sie außerhalb der dialektischen Darstellung bleibt. Tatsächlich ist es die theoretische Darstellung der schon ausgebildeten kapitalistischen Verhältnisse, welche den "Schlüssel" für das Verständnis des historischen Prozesses liefert. Vor dem Hintergrund dieses Ansatzes (von wesentlicher Bedeutung in Marx' Theorie, der an verschiedenen zentralen Punkten seiner Texte zur Kritik der politischen Ökonomie gefunden werden kann) ist es nicht möglich, die Marxsche Dialektik als ideellen Ausdruck der wirklichen geschichtlichen Bewegung zu verstehen, wie sie von einem großen Teil der marxistischen Tradition interpretiert worden ist.

Das von Marx bestimmte Verhältnis von Logischem und Historischem lässt auch nachvollziehen, was er als die *Grenzen der dialektischen Form der Darstellung* bezeichnet. Diese Grenzen sind durch jene faktischen Voraussetzungen gesetzt, die das Ergebnis einer ganzen vorangegangenen historischen Entwicklung sind und die nicht

abstrakt abgeleitet werden können, sondern man muss sich bei der theoretischen Darstellung an sie halten. Das heißt, dass die begriffliche Entwicklung nicht auf sich selbst begründet ist. Sie hat als Voraussetzung die geschichtlich entstandene Wirklichkeit, welche die objektive Bedingung der dialektischen Darstellung ausmacht.

Im Anschluss an der allgemeinen Charakterisierung der Marxschen Methode haben wir die methodologische Struktur des *Kapitals* in seinen grundsätzlichen Artikulationen untersucht. Dazu haben wir die Reihenfolge der Kategorien in der Darstellung betrachtet und die Marxsche Rekonstruktionsweise des kategorialen Systems der politischen Ökonomie durch die Kritik an ihrem unzulänglichen Verständnis des sozialen und historischen Inhalts der ökonomischen Kategorien analysiert.

Der Grundunterschied zwischen der politischen Ökonomie und der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie wird es deutlich, wenn man bestätigt, dass die klassischen Werttheorien, obwohl sie die Arbeit als wertbildend bestimmen, ihr theoretisches Ziel auf die *quantitative Bestimmung* der Austauschverhältnisse beschränken, während Marx' Werttheorie zuerst die *qualitative Dimension* des Austauschs in Betrachtung zieht, sodass er ihn als Verwirklichungsweise des *sozialen Prozesses* durch die Arbeit in den Zuständen der *bürgerlichen Gesellschaft* auffassen kann. So wird der Sinn des Anfangs der Marxschen Darstellung mit der Ware verständlich, die als "die einfachste gesellschaftliche Form, worin sich das Arbeitsprodukt in der jetzigen Gesellschaft darstellt" bestimmt wird. Aus dieser einfachen Form, die durch die Einheit der gegensätzlichen Bestimmungen von Gebrauchswert und Tauschwert definiert wird, entwickelt sich der logische Aufbau, der zu Geld und Kapital führt.

Die Marxsche Darstellung zeigt, dass der *Wert* der Ausdruck eines bestimmten *gesellschaftlichen Verhältnisses* ist, und zwar das Verhältnis der Personen in ihrer Arbeit durch den Austausch der Arbeitsprodukte. Das heißt, dass der Wert keine Eigenschaft ist, welche die Arbeitsprodukte an sich selbst isoliert betrachtet, unabhängig vom Austausch, besitzen können, sondern dass die der Wertsubstanz konstitutive *abstrakte Arbeit* nur im *Austausch* der Arbeitsprodukte als Waren *kristallisiert*. Es handelt sich um eine gesellschaftliche Substanz, die von einem Verhältnis konstituiert wird, in dem sich die heterogenen konkreten Arbeiten als abstrakt menschliche Arbeit gleichsetzen; und dieses Verhältnis besteht nur im

Austausch der Produkte, bei dem von allen ihren körperlichen Eigenschaften abstrahiert wird.

Die Bestimmung des “Doppelcharakters der in den Waren dargestellten Arbeit” ermöglicht, die eigentümliche Funktionsweise der kapitalistischen Gesellschaft kenntlich zu machen, in der die Arbeit *privat* verausgabt wird und nur nachträglich durch den Austausch als *gesellschaftliche Arbeit* gilt. Dies ist die Weise, in der die produktive Tätigkeit in einer Gesellschaftsform proportional verteilt wird, in der weder eine von einer traditionellen Struktur gesetzte noch eine bewusst und rational gesetzte Verteilung der Arbeit existiert. In einer nicht auf dem allgemeinen Warenaustausch beruhenden Gesellschaft bekommt die Arbeit eine gesellschaftliche Dimension durch die dieser Produktionsweise eigentümlichen gesellschaftlichen Reproduktionsmechanismen, während im kapitalistischen System die Arbeit ihre spezifische gesellschaftliche Form nur durch den Austausch der Arbeitsprodukte annimmt, indem die verschiedenen konkreten Arbeiten auf die Abstraktion der gleichen menschlichen Arbeit reduziert werden. So werden die Arbeitsprodukte Waren, d. h. Gegenstände, die außer ihrer physischen Gegenständlichkeit als Gebrauchswerte auch eine *gesellschaftliche Gegenständlichkeit* als Werte haben.

Der weitere Fortgang der Marxschen Darstellung zeigt, dass die Wertgegenständlichkeit nur in dem gesellschaftlichen Verhältnis der Waren gefasst werden kann, in dem die *Naturalform* einer Ware als die *notwendige Erscheinungsform des Werts* einer anderen Ware dient, die in einen Wertverhältnis mit jener ist. So erscheint eine ausschließlich gesellschaftliche Eigenschaft wie der Wert als eine Eigenschaft eines Dinges. Dies ist sichtbar in der Marxschen dialektischen Darstellung, die die genetische Entwicklung der Wertform von der einfachen zur allgemeinen Form ausführt, insofern sie zum Ausdruck bringt, dass der Körper einer Ware Wertausdruck ist, nur weil sie sich in einem bestimmten Verhältnis mit anderen Waren befindet, nicht weil sie *unmittelbar* als Ding Wert hat.

Innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft *spiegeln sich* den Individuen ihre gesellschaftlichen Verhältnisse als Eigenschaften der Dinge *wider*, und infolge dieses Sachverhalts wird hinter dem Rücken der Menschen eine selbständige Macht durchgesetzt, der sie unterworfen sind und deren Bewegung sie nicht kontrollieren können. Auf diese Weise werden sie objektiven Prozessen untergeordnet, die für sie die Festigkeit einer natürlichen Struktur bekommen, indem sie eine reine *gesellschaftliche*

Gegenständlichkeit für eine *dingliche* Gegenständlichkeit nehmen. Diese spontane Wahrnehmung der Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft wird von der politischen Ökonomie unkritisch angenommen, deren theoretischer Aufbau sich auf den objektiven Gedankenformen errichtet, die aus den bürgerlichen Verhältnissen entstehen und sich spontan im Bewusstsein reproduzieren. Die politische Ökonomie bleibt daher im *Fetischismus* der Ware und des Geldes gefangen, da sie die ökonomischen Formen für "Naturformen des gesellschaftlichen Lebens" hält, und infolgedessen versteht sie implizit die kapitalistische Produktionsweise als naturgemäß und unumstößlich, als eine überhistorische Weise der gesellschaftlichen Produktion. Dagegen deckt die Marxsche dialektische Entwicklung der Formen die gesellschaftliche Beschaffenheit der Formen auf, insofern sie ihren natürlichen Charakter auflöst und zeigt, dass sie das Resultat *gesellschaftlicher Verhältnisse* sind, die die Menschen innerhalb einer *historisch bestimmten* Produktionsweise geschaffen haben.

Von hier aus richtet sich die Marxsche Darstellung darauf, die den Kategorien der bürgerlichen ökonomischen Theorie zugrunde liegenden einfachen Formen aus den im Produktionsprozess etablierten gesellschaftlichen Verhältnissen zu entschlüsseln, indem Marx aufzeigt, dass diese Formen nur der *einseitige Ausdruck* sind, mit dem der kapitalistische Gesamtprozess in der Sphäre des Austauschs erscheint. Dazu ist es nötig aufzuzeigen, dass die einfache Zirkulation kein selbständiger Prozess ist, da sie das Prinzip ihrer Selbsterneuerung nicht an sich selbst besitzt. Ware und Geld als Extreme dieses Vermittlungsprozesses sind schon selbst *vorausgesetzt*, und die Zirkulationsbewegung verwirklicht lediglich ihren *Formwechsel*. Hier muss man betrachten, dass Geld nur die selbständige Form des Werts werden kann, wenn es in die Zirkulation eingeht, ohne seine Wertbestimmung zu verlieren. Und dies kann nur stattfinden, wenn es die Kapitalbewegung vollzieht, deren einziger Zweck die *Produktion des Mehrwerts* ist. Damit diese Verwertung des Werts realisiert werden kann, muss die Ware *Arbeitskraft* existieren, der Arbeiter muss also von allen Produktionsmitteln enteignet sein, was das Resultat eines ganzen vorhergehenden geschichtlichen Prozesses ist. Dieser Prozess bleibt aber außerhalb der dialektischen Darstellung und sein Resultat ist eine historische Voraussetzung, an die man sich zu halten hat.

Marx' Kritik an der Verwendungsweise der Kategorien bei der politischen Ökonomie macht klar, dass der Schein der Unmittelbarkeit und Selbständigkeit der

ökonomischen Kategorien den ganzen *kapitalistischen Produktionsprozess* von Waren zur Grundlage hat. Dass *alle* Arbeitsprodukte schon einen Tauschwert haben, setzt ein bestimmtes Verhältnis von *Kapital* und *Lohnarbeit* voraus, das der kapitalistischen Gesellschaft zugrunde liegt, und nur wenn man davon abstrahiert, kann der Tauschwert als eine ökonomische Form angenommen werden, die in dieser einfachen Bestimmung allen historischen Gesellschaften entspricht. Die Grundlage der einfachen Formen sind nicht die Austauschverhältnisse, bei denen die Einzelnen als freie und gleiche Personen eintreten, sondern die spezifische *Klassenspaltung*, aus der die bürgerliche Gesellschaft entstanden ist: diese Formen haben keine unabhängige Existenz, sie sind nur der abstrakte Ausdruck der historisch entwickelten gesellschaftlichen Verhältnisse und sie erscheinen nur als einfache und selbständige Formen in der Zirkulationssphäre im am weitesten entwickelten Zustand ihrer spezifischen geschichtlichen Basis, wovon gerade abstrahiert wird.

So kann die bürgerliche Auffassung der Arbeit als ursprünglicher Eigentumstitel widerlegt werden. Diese Verständnisweise ergibt sich aus der Erscheinungsform des *Aneignungsgesetzes* in der Zirkulation, bei dem die Aneignung fremder Arbeit als Resultat der schon in der eigenen Ware vergegenständlichten Arbeit erscheint. Der *dialektische* Umschlag des Aneignungsgesetzes, der in der Marxschen *Darstellung* auftritt, bringt zum Ausdruck, dass das vom Verhältnis zwischen Kapital und Arbeit im Produktionsprozess bestimmte Aneignungsgesetz völlig anders ist als das Gesetz, das aus der Berücksichtigung der gerechten Austauschverhältnisse resultiert.

Da die entscheidenden Argumente für die *Legitimierung* der *bürgerlichen gesellschaftlichen Verhältnisse* denjenigen Vorstellungen entspringen, die von sich selbst aus in der Zirkulationssphäre notwendigerweise entstehen, muss unbedingt gezeigt werden, dass diese nur die Erscheinungsform des Gesamtprozesses an der Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft sind, und dass sie sich nur mit diesem allgemeinen Charakter präsentieren können, insofern sie auf den in der Produktionssphäre vorhandenen kapitalistischen Arbeitsprozess aufgebaut sind. Es handelt sich darum, den *notwendigen Zusammenhang* beider Sphären aufzudecken, weil nur dadurch die Illusion zerstört werden kann, dass die ökonomischen Formen der Zirkulation und die aus ihnen hervorgehenden Vorstellungen das Ursprüngliche und Konstitutive der bürgerlichen Gesellschaft seien. Die Marxsche Darstellung bringt zum Vorschein, dass die bürgerlichen Ideen von Freiheit und Gleichheit und die Ausbeutung

der Lohnarbeit zwei Kehrseiten derselben Medaille sind: erst nachdem die der bürgerlichen Gesellschaft zugrunde liegende Klassenspaltung bereits vollzogen ist, können alle Mitglieder der Gesellschaft in der Zirkulationssphäre als freie und gleiche Personen auftreten.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE MARX Y ENGELS CITADAS¹:

- MARX, K. (1841): *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, MEW 40
- (1843): *Kritik der Hegelschen Staatsrechts*, MEW 1
- (1844): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW 1
- (1844): *Zur Judenfrage*, MEW 1
- ENGELS, F. (1844): *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie*, MEW 1
- MARX, K. (1844): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW 40
- (1844): *Auszüge aus Mills “Éléments d’économie politique”*, MEW 40
- MARX, K.; ENGELS, F. (1844): *Die heilige Familie*, MEW 2
- MARX, K. (1845): *Thesen über Feuerbach*, MEW 3
- MARX, K.; ENGELS, F. (1845): *Die Deutsche Ideologie*, MEW 3
- MARX, K. (1847): *Das Elend der Philosophie*, MEW 4
- MARX, K.; ENGELS, F. (1848): *Manifest der kommunistischen Partei*, MEW 4
- MARX, K. (1849): *Lohnarbeit und Kapital*, MEW 6
- (1850): *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, MEW 8
- (1857): *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 42
- (1857/58): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 42

¹ Se ha empleado fundamentalmente la edición *Karl Marx, Friedrich Engels: Werke* (MEW), hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zk der SED, Berlin, 1956 ff.. Para las obras que no se encuentran publicadas aquí hemos recurrido a la edición *Karl Marx, Friedrich Engels: Gesamtausgabe* (MEGA), hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zk der KPdSU und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zk der SED; seit 1990: hrsg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung (Amsterdam), Berlin, 1975 ff.. Las traducciones de las citas son nuestras en todos los casos. Se recogen los subrayados de Marx y Engels. Si el subrayado es nuestro se señala con la indicación (sn).

- (1858): *Urtext von “Zur Kritik der politischen Ökonomie”*, MEGA II.2
- (1859): *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13
- ENGELS, F. (1859): *Karl Marx, “Zur Kritik der politischen Ökonomie” (Rezension)*, MEW 13
- MARX, K. (1861-63): *Theorien über den Mehrwert*, MEW 26.1-26.3
- (1863-65): *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, MEGA II.4.1
- (1867): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band (1. Auflage)*, MEGA II.5
- (1871/72): *Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des “Kapitals”*, MEGA II.6
- (1872): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band (2. Auflage)*, MEGA II.6
- ENGELS, F. (1878): *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)*, MEW 20
- (1880): *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, MEW 19
- MARX, K. (1879/80): *Randglossen zu Adolph Wagners “Lehrbuch der politischen Ökonomie”*, MEW 19
- ENGELS, F. (1873-83): *Dialektik der Natur*, MEW 20
- MARX, K. (1885): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Zweiter Band*, MEW 24
- ENGELS, F. (1886): *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, MEW 21
- MARX, K. (1890): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band (4. Auflage)*, MEW 23
- (1894): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band*, MEW 25
- ENGELS, F. (1894): *Ergänzung und Nachtrag zum III. Buche des “Kapital”*, MEW 25

OBRAS DE OTROS AUTORES²:

- ADORNO, T. W. (1963): *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974
- (1966): *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985
- ALBIAC, G. (1980): *Hegel en Marx*, en: *Anales del seminario de historia de la filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, p. 313-332
- ALEGRE ZAHONERO, L. (2007): *Ciudadanía y clase social en El capital de Marx* (Tesis Doctoral), Universidad Complutense de Madrid
- ALTHUSSER, L. (1965): *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 1996
- (1974): *Éléments d'autocritique*, Paris, Hachette
- (1976): *Positions*, Paris, Editions Sociales
- ALTHUSSER, L. et al. (1965): *Lire le Capital*, Paris, François Maspero
- ALTVATER, E. (1983): *Der Kapitalismus in einer Formkrise. Zum Krisenbegriff in der politischen Ökonomie und ihrer Kritik*, en: *Aktualisierung Marx. Argument Sonderband 100*, Berlin, p. 80-100
- AMENGUAL, G. (ed.) (1989): *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales
- ANDERSON, P. (1976): *Considerations on Western Marxism*, London, New Left Books, 1977
- (1983): *In the tracks of historical materialism*, London, Verso
- ARCE CARRASCOSO, J. L. (1988): *Hombre, conocimiento y sociedad*, Barcelona, PPU
- ARNDT, A. (1985): *Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie*, Bochum, Germinal
- AXELOS, K. (1961): *Marx, penseur de la technique*, Paris, Éditions de Minuit

² En la elaboración de la Tesis se ha hecho uso de los textos en su lengua original en los casos en que ésta nos fuese conocida y hayamos podido tener acceso al ejemplar en dicha lengua. En estos casos, las citas que aparecen en el trabajo están traducidas directamente por nosotros del idioma original. De no darse alguno de estos dos casos, hemos recurrido a la traducción española, y cuando ésta no existía, a una traducción en una lengua que estuviese a nuestro alcance. Se indica entre paréntesis el año de la primera edición de la obra. Cuando la edición utilizada no coincide con ella, se indica el año de ésta a continuación de los datos editoriales. En el caso de artículos o contribuciones en obras colectivas, se indica asimismo el número de páginas de la publicación o libro en que se encuentran contenidos.

- BACKHAUS, H.-G. (1997): *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*, Freiburg, Ça ira-Verlag
- (1998): *Über die Notwendigkeit einer Ent-Popularisierung des Marxschens “Kapital”*, en: GÖRG, C; ROTH, R. (eds.), *Kein Staat zu machen. Zur Kritik der Sozialwissenschaften*, Münster, Westfälisches Dampfboot, p. 349-371
- BACKHAUS, H.-G.; REICHELT, H. (1995): *Wie ist der Wertbegriff zu konzipieren? Zu Michael Heinrich: “Die Wissenschaft vom Wert”*, en: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 1995*, Hamburg, p. 60-94
- BADER, V.-M. et al. (1975): *Krise und Kapitalismus bei Marx*, Frankfurt a. M., Europäische Verlagsanstalt
- BECKER, W. (1972): *Kritik der Marxschen Wertlehre*, Hamburg, Hoffmann und Campe
- (1972): *Dialektik als Ideologie: Hegel und Marx. Eine kritische Betrachtung über Zustandekommen, Sinn und Funktion der dialektischen Methode*, en: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 3, p. 302-328
- (1975): *Zur Kritik der Marxschen Wertlehre und ihrer Dialektik*, en: LÜHRS, G. et al. (eds.): *Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie*, Berlin, Dietz, p. 201-211
- BEHRENS, D. (1993): *Die kritische Gehalt der Marxschen Wertformanalyse*, en: BEHRENS, D. (ed.): *Gesellschaft und Erkenntnis. Zur materialistischen Erkenntnis- und Ökonomiekritik*, Freiburg, Ça ira-Verlag, p. 165-191
- BEHRENS, D.; HAFNER, K. (1993): *Totalität und Kritik*, en: BEHRENS, D. (ed.): *Gesellschaft und Erkenntnis. Zur materialistischen Erkenntnis- und Ökonomiekritik*, Freiburg, Ça ira-Verlag, p. 129-165
- BEKKER, K. (1940): *Marx’ philosophische Entwicklung und sein Verhältnis zu Hegel*, Bonn, W. Hammer, 1984
- BENJAMIN, W. (1939): *Über den Begriff der Geschichte*, en: *Gesammelte Schriften I.2*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1991
- BERLIN, I. (1939): *Karl Marx: his life and environment*, Oxford, Oxford University Press, 1963
- BLOCH, E. (1949): *Subjekt-objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1971
- (1969): *Karl Marx und die Menschlichkeit*, Reinbeck, Rowohlt
- BRENTEL, H. (1986): *Widerspruch und Entwicklung bei Marx und Hegel*, Frankfurt a. M., Studentexte zur Sozialwissenschaft, J. W. Goethe Universität

- (1989): *Soziale Form und Ökonomisches Objekt. Studien zum Gegenstands- und Methodenverständnis der Kritik der politischen Ökonomie*, Opladen, Westdeutscher Verlag
- BOBBIO, N. (1958): *La dialéctica en Marx*, en: AAVV, *La evolución de la dialéctica*, Martínez Roca, Barcelona, 1971, p. 253-275
- BOURGEOIS, B. (1969): *La pensée politique de Hegel*, Paris, PUF
- BUBNER, R. (1973): *Dialektik und Wissenschaft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp
- CALLEJO HERNANZ, M. J. (1995): *Razón y ser. Un estudio en Kant y Heidegger* (Tesis Doctoral), Universidad Complutense de Madrid
- (2008): *Tiempo y justicia. Una discusión entre Hegel y Kant sobre el derecho del hombre al domingo*, en: MUGUERZA, J.; RUANO, Y. (eds.), *Occidente: razón y mal*, Bilbao, Fundación BBVA, p. 107-150
- CLARKE, S. (1994): *Marx's Theory of Crisis*, London, MacMillan Press
- COLLETTI, L. (1969): *Il marxismo e Hegel*, Bari, Laterza, 1971
- (1969): *Ideología y sociedad*, Barcelona, Fontanella, 1975
- CUBO UGARTE, O. (2007): *Hegel y el giro hermenéutico*, en: *Éndoxa* 22, Madrid, p. 143-161
- DUQUE, F. (1998): *Historia de la filosofía moderna: la era de la crítica*, Madrid, Akal
- DUSSEL, E. (1988): *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*, México, Siglo XXI
- ELBE, I. (2006): *Zwischen Marx, Marxismus und Marxismen. Lesarten der Marxschen Theorie*, en: HOFF, J.; PETRIOLI, A.; STÜTZLE, I.; WOLF, F. O. (eds.): *Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie*, Münster, Westfälisches Dampfboot, p. 52-72
- (2008): *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*, Berlin, Akademie Verlag
- FEUERBACH, L. (1839): *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, Gesammelte Werke 9, Berlin, Akademie-Verlag, 1970
- (1841): *Das Wesen des Christentums*, Gesammelte Werke 5, Berlin, Akademie-Verlag, 1974
- (1843): *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, Gesammelte Werke 9, Berlin, Akademie-Verlag, 1970

- (1843): *Gründsätze der Philosophie der Zukunft*, Gesammelte Werke 9, Berlin, Akademie-Verlag, 1970
- FERNÁNDEZ BUEY, F. (1998): *Marx (sin ismos)*, Barcelona, El Viejo Topo
- FERNÁNDEZ LIRIA, C. (1998): *El materialismo*, Madrid, Síntesis
- (2001): *Geometría y tragedia: el uso público de la palabra en la sociedad moderna*, Hondarribia, Hiru
- (2004): *El estructuralismo. Sentido de una polémica*, en: NAVARRO CORDÓN, J. M. (ed.), *Perspectivas del pensamiento contemporáneo*, Madrid, Síntesis, p. 95-131
- FERNÁNDEZ LIRIA, C.; ALEGRE ZAHONERO, L. (2008): *Producción mercantil y apropiación capitalista. Reflexiones en torno a la estructura y el método de El capital*, en: *Foro interno. Anuario de teoría política* 8, p. 83-104
- FULDA, H. F. (1975): *Thesen zur Dialektik als Darstellung Methode*, en: *Hegel Jahrbuch* 1974, Köln, p. 204-210
- (1978): *Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise*, en: HORSTMANN, R.-F. (ed.): *Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, p. 124-173
- FULDA, H. F.; HORSTMANN, R.-F.; THEUNISSEN, M. (1980): *Kritische Darstellung der Metaphysik. Eine Diskussion über Hegels “Logik”*, Frankfurt a. M., Suhrkamp
- GADAMER, H. G. (1971) : *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
- (1973): *Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins*, en: FULDA, H. F.; HENRICH, D. (eds.), *Materialen zu Hegels “Phänomenologie des Geistes”*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, p. 217-242
- GALCERÁN HUGUET, M. (1997): *La invención del marxismo*, Madrid, Iepala
- GOLDMANN, L. (1966): *Marxismo, dialéctica y estructuralismo*, Buenos Aires, Calden, 1968
- GÖHLER, G. (1980): *Die Reduktion der Dialektik durch Marx. Strukturveränderungen der dialektischen Entwicklung in der Kritik der politischen Ökonomie*, Stuttgart, Klett-Cotta
- GROSSMAN, H. (1929): *La ley de la acumulación y del derrumbe del sistema capitalista*, México, Siglo XXI, 1979
- GUERRERO JIMÉNEZ, D. (1997): *Historia del pensamiento económico heterodoxo*, Madrid, Trotta

- (2008): *Un resumen completo de “El Capital” de Marx*, Madrid, Maia
- HABERMAS, J. (1963): *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1978
- (1968): *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973
- (1968): *Technik und Wissenschaft als “Ideologie”*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969
- (1976): *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp
- HAUG, W. F. (1976): *Vorlesungen zur Einführung ins “Kapital”*, Hamburg, Argument, 2005
- (1978): *Westlicher Marxismus? Kritik eines notwendigen Versuchs die marxistische Theorie zu historisieren*, en: *Das Argument* 110, p. 484-502
- (2001): *Dreizehn Versuche marxistisches Denken zu erneuern*, Berlin, Dietz
- HAUG, W. F. (ed.) (1994 ss.): *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Hamburg, Argument
- HEGEL, G. W. F. (1807): *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986
- (1812): *Wissenschaft der Logik I*, Werke 5, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986
- (1821): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986
- (1823): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Werke 8-10, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986
- (1833): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Werke 18, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986
- (1837): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986
- HEIDEGGER, M. (1950): *Hegels Begriff der Erfahrung*, en: *Holzwege*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1980
- HEILBRONER, R. L. (1988): *Behind the veil of economics: essays in the worldly philosophy*, New York, Norton
- HAFNER, K. (1993): *Gebrauchswertfetischismus*, en: BEHRENS, D. (ed.): *Gesellschaft und Erkenntnis. Zur materialistischen Erkenntnis- und Ökonomiekritik*, Freiburg, Ça ira-Verlag, p. 59-89

- HEINRICH, M. (1986): *Hegel, die "Grundrisse" und das "Kapital"*, en: *Prokla* 65, Berlin, p. 145-160
- (1995): *Gibt es eine Marxsche Krisentheorie? Die Entwicklung der Semantik von "Krise" in Marx' Entwürfen einer Kritik der politischen Ökonomie*, en: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge* 1995, Hamburg, p. 130-150
 - (1996): *Geschichtsphilosophie bei Marx*, en: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge* 1996, Hamburg, p. 62-72
 - (1999): *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, Münster, Westfälisches Dampfboot, 2001
 - (2004): *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung*, Stuttgart, Schmetterling
 - (2008): *Wie das Marxsche "Kapital" lesen? Leseanleitung und Kommentar zum Anfang des "Kapital"*, Stuttgart, Schmetterling
- HENRICH, D. (1971): *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1975
- HENRY, M. (1976): *Marx: Une philosophie de la réalité / Une philosophie de la économie*, Paris, Gallimard
- HILFERDING, R. (1910): *El capital financiero*, Madrid, Tecnos, 1973
- HOLZKAMP, K. (1974), *Die historische Methode des wissenschaftlichen Sozialismus*, en: *Das Argument* 84, p. 1-75
- HORKHEIMER, M. (1932): *Hegel und das Problem der Metaphysik*, en: *Gesammelte Schriften* 2, Frankfurt a. M., Fischer, 1987
- (1937): *Traditionelle und kritische Theorie*, en: *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Frankfurt a. M., Fischer, 1972
- HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. (1944): *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M., Fischer, 1969
- HYPOLITE, J. (1946): *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967
- (1952): *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991
 - (1955): *Études sur Marx et Hegel*, Paris, Marcel Rivière

- IBER, C. (2006): *Die Bedeutung der Differenz in der Entwicklung der Wertformen zwischen der ersten und zweiten Auflage des "Kapital"*, en: HOFF, J.; PETRIOLI, A.; STÜTZLE, I.; WOLF, F. O. (eds.): *Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie*, Münster, Westfälisches Dampfboot, p. 189-200
- ILENKOV, E. V. (1960): *La dialettica dell'astratto e del concreto nel Capitale di Marx*, Milano, Feltrinelli, 1961
- JÁNOSKA, J. et al. (1994): *Das "Methodenkapitel" von Karl Marx. Ein historischer und systematischer Kommentar*, Basel, Schwabe & Co. AG
- JAY, M. (1973): *The Dialectical Imagination: A history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, London, Heinemann Educational Books
- KANT, I. (1783): *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Hamburg, Felix Meiner, 1965
- (1787): *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner, 1993
- KAUTSKY, K. (1887): *El pensamiento económico de Marx*, México, Grijalbo, 1975
- KERBER, H. (1993): *Erkenntnistheorie und materialistische Gesellschaftstheorie*, en: BEHRENS, D. (ed.): *Gesellschaft und Erkenntnis. Zur materialistischen Erkenntnis- und Ökonomiekritik*, Freiburg, Ça ira-Verlag, p. 13-39
- KERVEGAN, J.-F. (2005): *Hegel et l'hégélianisme*, Paris, PUF
- KLAUS, G.; BUHR, M. (eds.) (1972): *Marxistisch-Leninistisches Wörterbuch der Philosophie*, Reinbeck, Rowohlt
- KOCYBA, H. (1979): *Widerspruch und Theoriestruktur. Zur Darstellungsmethode im Marxschen "Kapital"*, Frankfurt a. M., Europäische Verlagsanstalt
- KOFLER, L. (1955): *Geschichte und Dialektik. Zur Methodenlehre der dialektischen Geschichtsbetrachtung*, Darmstadt, Luchterhand, 1973
- KOJÉVE, A. (1947): *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard
- KOLAKOWSKI, L. (1976): *Las principales corrientes del marxismo*, Madrid, Alianza, 1980
- KORSCH, K. (1923): *Marxismus und Philosophie*, Frankfurt a. M., Europäische Verlagsanstalt, 1975
- (1938) *Karl Marx*, Frankfurt a. M., Europäische Verlagsanstalt, 1972
- (1971): *Die materialistische Geschichtsauffassung und andere Schriften*, Frankfurt a. M., Europäische Verlagsanstalt

- KOSÍK, K. (1960): *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1967
- KRAHL, H.-J. (1970): *Bemerkungen zum Verhältnis von Kapital und Hegelscher Wesenlogik*, en: NEGt, O. (ed.): *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, p. 137-150
- LEFEBVRE, H. (1940): *Le matérialisme dialectique*, Paris, Quadrige, 1990
- (1958): *Problèmes actuels du marxisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970
- LENIN, V. I. (1909): *Materialismo y empiriocriticismo*, Madrid, Ayuso, 1974
- (1913): *Fuentes y partes integrantes del marxismo*, Barcelona, Grijalbo, 1970
- (1914) *Resumen del libro de Hegel “Ciencia de la Lógica”*, en: *Cuadernos filosóficos*, Madrid, Ayuso, 1974
- LIEDMANN, S.-E. (1996): *Die Gesetze der Dialektik*, en: BERGMAN, T. et al. (eds.): *Zwischen Utopie und Kritik. Friedrich Engels – ein Klassiker nach 100 Jahren*, Hamburg, VSA, p. 221-240
- LÓPEZ ÁLVAREZ, P. (2000): *Espacios de negación. El legado crítico de Adorno y Horkheimer*, Madrid, Biblioteca Nueva
- LÖWITH, K. (1939): *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart, Metzler, 1988
- LUKÁCS, G. (1923): *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, Berlin, Luchterhand, 1968
- (1948): *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Berlin, Luchterhand, 1967
- (1971): *Marx, ontología del ser social*, Madrid, Akal, 2007
- MANDEL, E. (1962): *Tratado de economía marxista*, México, Era, 1976
- (1968): *La formation de la pensée économique de Karl Marx: de 1843 jusqu’à la rédaction du “Capital”*, Paris, Maspero, 1970
- MARCUSE, H. (1932): *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1968
- (1941): *Reason and revolution. Hegel and the rise of social theory*, Boston, Beacon Press, 1969
- (1964): *One-dimensional man*, Boston, Beacon Press, 1970
- MÀRKUS, G. (1969): *Marxismo y “antropología”*, Barcelona, Grijalbo, 1974

- MARTÍNEZ MARZOA, F. (1976): *De la revolución*, Madrid, Alberto Corazón
- (1983): *La filosofía de “El Capital” de Marx*, Madrid, Taurus
- MENÉNDEZ UREÑA, E. (1977): *Karl Marx economista: lo que Marx realmente quiso decir*, Madrid, Tecnos
- MERLEAU-PONTY, M. (1955): *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1961
- MENSCHING, G. (1970): *Thesen und Materialien zu Hegels Verständnis des Materialismus*, en: NEGΤ, O. (ed.): *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, p. 123-137
- MÉSZÁROS, I. (1970): *La teoría de la enajenación en Marx*, México, Era, 1978
- NAVARRO CORDÓN, J. M. (1974): *Sentido de la Fenomenología del Espíritu como crítica*, en: AAVV, *En torno a Hegel*, Granada, Universidad de Granada, p. 259-314
- (2000): *Kant: Sendas de la libertad*, en: ECHEVARRÍA, J. (ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración*, Madrid, Trotta, p. 277-308
- (2002): *Facticidad y trascendentalidad*, en: RODRÍGUEZ, R. (ed.): *Métodos del pensamiento ontológico*, Madrid, Síntesis, p. 21-87
- NEGΤ, O. (2003): *Kant und Marx. Ein Epochengespräch*, Steidl, Göttingen
- ORDEN JIMÉNEZ, R. V. (2007): *La crítica de Feuerbach al pensar sistemático y la nueva función de la filosofía*, en: GARCÍA NORRO, J. J. (ed.), *Ser querido y querer. Estudios en homenaje a Manuel Cabada Castro*, Salamanca, San Esteban, p. 357-379
- PLEJANOV, G. V. (1891): *El materialismo histórico*, Madrid, Akal, 1975
- POPPER, K. (1937): *Was ist Dialektik?*, en: E. TOPITSCH (ed.), *Logik der Sozialwissenschaften*, Köln, Kiepenheuer & Witsch, 1972, p. 262-290
- (1945): *The open society and its enemies*, London, Routledge and Kegan Paul, 1977
- (1961): *The poverty of historicism*, London, Routledge and Kegan Paul, 1969
- POSTONE, M. (1993): *Time, labor and social domination. A reinterpretation of Marx’s critical theory*, Cambridge, Cambridge University Press
- PRA, M. DAL (1965): *La dialéctica en Marx. De los escritos de juventud a la “Introducción a la crítica de la economía política”*, Barcelona, Martínez Roca, 1971

- PRIOR OLMOS, A. (2004): *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*, Madrid, Biblioteca Nueva
- RACIONERO CARMONA, Q. (1987): *La suerte del marxismo*, en: *Meta. Revista de filosofía*, Madrid, p. 129-144
- (2002): *Sujeto histórico, comunidad política y nihilismo*, en: RACIONERO, Q.; PERERA, P. (eds.), *Pensar la comunidad*, Madrid, Dykinson, p. 15-67
- REICHELT, H. (1970): *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Marx*, Freiburg, Ça ira-Verlag, 2001
- (1996): *Warum hat Marx seine dialektische Methode versteckt*, en: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung Neue Folge 1996*, Hamburg, p. 73-110
- (2002): *Die Marxsche Kritik ökonomischer Kategorien. Überlegungen zum Problem der Geltung in der dialektischen Darstellungsmethode im “Kapital”*, en: FETSCHER, I.; SCHMIDT, A. (eds.), *Emanzipation als Versöhnung*, Frankfurt a. M., Neue Kritik Verlag, p. 142-189
- (2008): *Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*, Hamburg, VSA
- RICARDO, D. (1817): *On the principles of political economy and taxation*, Cambridge, The University Press for the Royal Economic Society, 1953
- RIEDEL, D. (1994): *Hegel ...Bedürfnis, Arbeit. Differenzen im Hegelverständnis von Marx und Engels*, en: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 1994*, Hamburg, p. 5- 31
- (1998): *Grenzen der dialektischen Darstellungsform*, en: *MEGA-Studien 1997/1*, Amsterdam, p. 3-40
- RIPALDA, J. M. (1978): *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G. W. F. Hegel*, Madrid, FCE
- (1992): *Fin del clasicismo. A vueltas con Hegel*, Madrid, Trotta
- (2005): *Los límites de la dialéctica*, Madrid, Trotta
- ROSDOLSKY, R. (1967): *Einige Bemerkungen über die Methode des Marxschen “Kapital” und ihre Bedeutung für heutige Marxforschung*, en: EUCHNER, W.; SCHMIDT, A. (eds.): *Kritik der politischen Ökonomie heute. 100 Jahre “Kapital”*, Frankfurt a. M., Europäische Verlagsanstalt, 1972, p. 9-21
- (1968): *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen “Kapital”: Der Rohentwurf des “Kapital” 1857-1858*, Frankfurt a. M., Europäische Verlagsanstalt, 1973

- ROJAS, R. (1989): *Das unvollendete Projekt. Zur Entstehungsgeschichte von Marx' "Kapital"*, Hamburg, Argument
- ROSENTAL, M. (1957): *Die Dialektik in Marx' "Kapital"*, Berlin, Dietz
- ROSSI, P. (1958): *La dialéctica hegeliana*, en: AAVV, *La evolución de la dialéctica*, Martínez Roca, Barcelona, 1971, p. 197-252
- RUBEL, M. (ed.) (1965 ss.): *Oeuvres de Karl Marx: Économie*, Paris, Gallimard
- SACRISTÁN, M. (1983): *Sobre Marx y marxismo*, Barcelona, Icaria
- SARTRE, J.-P. et al. (1963): *Marxismo y existencialismo*, Buenos Aires, Sur
- SCHAFMEISTER, P. (1990): *Umriss einer Grundlegung historisch-materialistischer Dialektik in der Marxschen "Einleitung" von 1857 und der historisch-materialistische Revolutionsbegriff im Vorwort von 1859*, en: *Marx-Engels Forschung heute* 2, Wuppertal, p. 13-51
- SCHOLZ, E. (1996): *Engels' Bemühungen, die "Dialektik der Natur" freizulegen*, en: BERGMAN, T. et al. (eds.), *Zwischen Utopie und Kritik. Friedrich Engels – ein Klassiker nach 100 Jahren*, Hamburg, VSA, p. 241-258
- SCHMIDT, A. (1962): *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt a. M., Europäische Verlagsanstalt, 1971
- (1967): *Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie*, en: EUCHNER, W.; SCHMIDT, A. (eds.): *Kritik der politischen Ökonomie heute. 100 Jahre "Kapital"*, Frankfurt a. M., Europäische Verlagsanstalt, 1972, p. 30-43
- (1971): *Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik*, München, Carl Hanser Verlag
- (1973): *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, Madrid, Taurus, 1975
- SCHMIED-KOWARZIK, W. (1977): *Die dialektische Aufhebung von Idee und Materie in der gesellschaftlichen Arbeit*, en: *Hegel Jahrbuch* 1976, Köln, p. 496-507
- (1981): *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie*, Freiburg, Karl Alber
- SCHUMPETER, J. A. (1942): *Capitalism, socialism and democracy*, New York, Harper and Row, 1962
- SMITH, A. (1776): *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, Oxford, Clarendon Press, 1976
- SKREDOV, V. P. (1997): *Über Engels' Historismus in seinem "Kapital"-Verständnis*, en: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge* 1997, Hamburg, p. 114-130

- SOHN-RETHEL, A. (1970): *Geistige und körperliche Arbeit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp
- (1985): *Soziologische Theorie der Erkenntnis*, Frankfurt a. M., Suhrkamp
- STAPELFELDT, G. (1979): *Das Problem des Anfangs in der Kritik der politischen Ökonomie. Zum Verhältnis vom Arbeitsbegriff und Dialektik*, Frankfurt a. M., Campus Verlag
- STEINVORTH, U. (1977): *Eine analytische Interpretation der Marxschen Dialektik*, Meisenheim, Anton Hain
- STIRNER, M. (1844): *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart, Reclam, 1972
- SWEEZY, P. (1942): *The theory of capitalist development: principles of Marxian political economy*, New York, Modern Reader Paperbacks, 1970
- THEUNISSEN, M. (1980): *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp
- (1975): *Krise der Macht. Thesen zur Theorie des dialektischen Widerspruchs*, en: *Hegel Jahrbuch* 1974, Köln, p. 318-329
- VOLPE, G. DELLA (1957): *Rousseau y Marx, y otros ensayos de crítica materialista*, Barcelona, Martínez Roca, 1972
- (1967) *Critica dell'ideologia contemporanea. Saggi di teoria dialettica*, Roma, Editori Riuniti
- WOLF, F. O. (1983): *Umwege. Politische Theorie in der Krise des Marxismus*, Hannover, SOAK
- (2002): *Radikale Philosophie. Aufklärung und Befreiung in der neuen Zeit*, Münster, Westfälisches Dampfboot
- (2006): *Marx' Konzept der "Grenzen der dialektischen Darstellung"*, en: HOFF, J.; PETRIOLI, A.; STÜTZLE, I.; WOLF, F. O. (eds.): *Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie*, Münster, Westfälisches Dampfboot, p. 159-189
- WYGODSKI, W. S. (1965): *Die Geschichte einer großen Entdeckung. Über die Entstehung des Werkes "Das Kapital" von Karl Marx*, Wirtschaft Verlag, Berlin, 1970
- ZELENÝ, J. (1962): *La estructura lógica de "El Capital" de Marx*, Barcelona, Grijalbo, 1974
- (1977) *Marxens Aufhebung der Hegelschen Systemkonzeption*, en: *Hegel-Studien* 1977, Bonn, p. 642-649